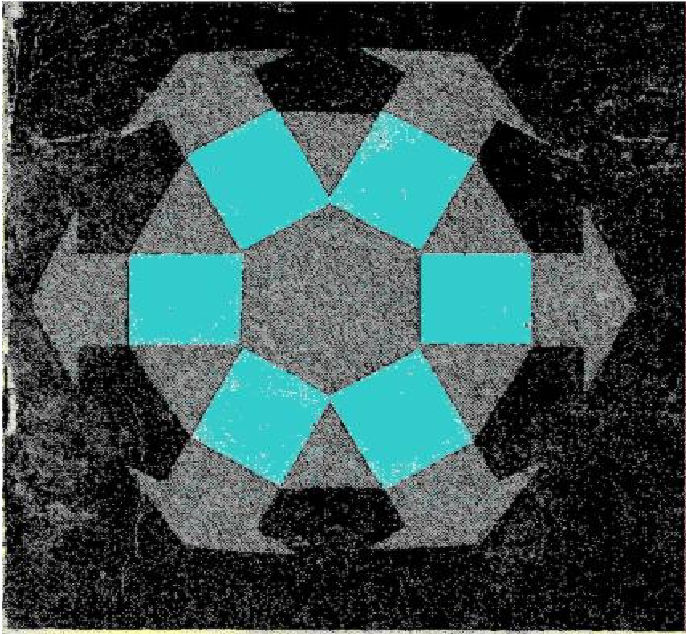


سلسلة الدراسات الكبرى

د. الربيع ميمون

نظرية القيم في الفكر المعاصر

بين النسبية والمطلقية

د. الربيع ميمون

نظرية القيم في الفكر المعاصر

بين النسبية والمطلقية

الشركة الوطنية للنشر والتوزيع
الجزائر

رقم النشر 794 / 79
الشركة الوطنية للنشر والتوزيع ©
الجزائر ، 1980

بسم الله الرحمن الرحيم

وبه نستعين

الاهـــــداء

الى زوجتي واولادي

تقديم

بقلم الاستاذ الكبير الدكتور عادل العوا رئيس دائرة الفلسفة فى كلية الآداب بجامعة دمشق .

القيمة ترجيح عاشه الانسان منذ ان قام بتغيير ما فى نفسه ، وما فى الآفاق . والبحث فى القيم بحث فى الانسان الفاعل بوصفيه الفردي والاجتماعي . وقد انتقل الانسان من عيش افعاله الى وعي هذه الافعال ، وميز الوسيلة عن الهدف ، وتذرع بالمعرفة طلبا لتحقيق الغاية المرموقة ، وانجب فى دروب بحثه عن المعرفه العلوم الوضعية كافة ، وما برح يتطلع الى تعمق هذه المعرفة ملحفا على جانب علاقة النشاط الانساني بالأهداف والغايات ، أي بالقيم التي ان استطاع الاحاطة بجوهرها استطاع استكمال معرفته بمعنى نشاطه فى جميع المجالات .

وهذا يعني أن واقع السلوك الانساني قديم قدم حرية الانسان . ولكن الوعي الفلسفي « الرسمي » بهذا السلوك حديث يرجعه (رويه) الى أواخر القرن الثامن عشر ، وقد نجم عن نجاح فلسفة (نيتشه) ، بعد أن استعار من الاقتصاديين مفهوم القيمة ، أن غدا هذا المفهوم ذائعا فى دنيا التأمل الفلسفي حتى عم استعمال كلمة القيمة صفوف جمهرة المثقفين ، واحتلت نظريات القيمة منزلة الصدارة فى (المانية) حوالي سنة 1900 وفى (انكلترا) و (امريكة) حوالي سنة 1910 ، وبلغ من ذيوعها اليوم انها اصبحت على كل شفة ولسان ، وصح قول (لافيل) من أن هذه الكلمة توقع فى أناسى عصرنا سحرا يشبه سحر كلمة وجود التي لا تكاد تنفصل عنها .

والحق أن الفلسفة التي تعتبر الوجود انموذج الحقيقة فى تعريفها الانتولوجي الشهير ، الوجود بما هو موجود ، لا تلبث اليوم ان تغدو حالة خاصة من احوال النظر القيمي ، اذ تعرف الحقيقة بالوجود الملمع اليه ، ولكن قيمة الحقيقة الحية قيمة صيرورة تتيح للعلوم ان تتقدم ، وتتيح للتقنيات ان تتطور ، وتتيح الانماط السلوك والنشاط ان تتبدل وتتغير ،

ولذا تجاوز فلسفة القيم فلسفة الوجود ، وتسعى الى مواكبة الصيرورة الانسانية في حالات الامكان ، والانجاز ، والتجاوز ، اي مواكبة التغير الواعي الذي يضطلع به البشر أفرادا وجماعات في انفسهم ، وفي الآفاق . وبعد أن كانت الكلمة ، أي المعرفة في البدء ، صار الوعي الانساني يشرئب الى الفعل ، كما يقول (غوته) فيجعل الانسان هو المسؤول عن مصيره ومصير الكون .

وفي اطار هذا المنظور الحديث تلتقي العلوم الوضعية ، تجريبية وانسانية ، وكلها تبحث عما هو كائن او موجود ، أي ترمي الى معرفة ثابتة بالثوابت التي يستطيع الفكر الإنساني استشفافها عبر تطلعه الى الكشف عن قوانين الطبيعة والنفس والمجتمع . ولكن هذه المعرفة بالقوانين تعود اليوم بالضرورة الى الاعتراف بالمطلب الغائي ، أو القيمي منذ أن تسعى الى التكامل طلبا للاحاطة بالواقع اللانهائي الصغر ، واللانهائي الكبر على حد سواء .

ان النظرة القيمية الى واقع الانسان بوصفه حيا فاعلا تربط حلقات فعاله بسلسلة منضودة يأخذ بعضها برقاب بعض . وما أن يعمل انسان أو جماعة عملا هادفا الا ويتجلى من خلال هذا العمل موقف قيمي بدءا من تلبية المطالب المنقوشة في الجبلة النفسية ـ الحيوية حيث تسود الغرائز في نظام قيم حيوية حسية ، وتتجلى بنوع من المعرفة الضمنية تصحب فاعلية الغذاء والسكن واللباس واثبات الذات واستمرارها بالتناسل والجنس وصلات الأبوة والأمومة والاجتماع وممارسة الكائن فائض طاقته بنوع من اللعب الذي به يقدم لضروب نشاط الفن واللهو والرياضة ، ويتبع ذلك السلوك الرامي الى تحقيق القيم الانسانية الخالصة ، الفردي منها كارادة القوة وبسط النفوذ السياسي ، أو الاجتماعي ، كصلات التعاطف والصداقة والتضامن والحب ، وما يسمو على ذلك كله من القيم الروحية على اختلاف مظاهرها في صور الأسطورة والدين والحضارة والقانون والأخلاق والمثل الأعلى . ولذا لن يستغرب قارىء ان وجد فلسفة القيم تلم بفلسفة الحياة كلها ، وسمع أصداء النظر القيمي في كل لحظة من لحظات السلوك الانساني . المال قيمة اقتصادية ، والبنون قيمة اقتصادية وعاطفية واجتماعية وروحية . والحياة الدنيا قيمة عمرانية وحضارية . والفنون قيم جمالية . والأخلاق قيم فردية واجتماعية . والمجد قيمة سياسية . والهواء كالماء والغذاء قيم صحية . والاستقلال والحرية والصدق والكرامة والمساواة وتقرير المصير قيم اجتماعية واخلاقية وتاريخية وسياسية ، أي قيم حضارية وتمدينية . وكذا التآزر القومي والتعاون الانساني ...

ان هذه القيم ، وكثيرا كثيرا غيرها ، تؤلف حوافز العمل الانساني واهدافه مما ينهض به الانسان الكل فى الطبيعة الكل . وهذا يعني ان الانسان يتطلع الى التغير لأنه لا يرضي بأية حال راهنة من احوال وجوده الفردي والاجتماعي . والحق أن الحياة ، وهي حركة ، لا تنتظم من تلقاء ذاتها فى منحى ما يرمي اليه الانسان . ومن شان الانسان ، افرادا وامما ، أن ينشد التكامل ، المثل الاعلى ، المطلق ، وهذا ما يسمي فى اللغة العربية مطلب المدنية ، فى حين أننا نستطيع ان نخص بكلمة الحضارة ذاك التقدم المادي والتقني الذي يحققه الانسان عبر تاريخه المديد ، ويتم له ذلك بالتأثير فى الطبيعة بتوسط الثقافة . ان الطبيعة ، بوجه من أوجه الاعتبار هي ذاك المعطى الذي يعمل فيه الانسان فيغيره باستخدام المعرفة او الثقافة . والثقافة هي كل معرفة يمكن أن تنقل عبر الافراد والاجيال بشتى وسائل التربية والاعلام مما ينير نظرتنا الى الموضوع (علم) ، والى الانفعالات (فن) ، والى السلوك (الأخلاق ، والفلسفة والدين) . ولكن الثقافة تفصل وتصل ، تفصل المعطى عن واقعه من جهة ، وتربطه ربطا جدليا بالهدف المنشود من جهة اخرى ـ ويستتبع ذلك ان تكون الحضارة فاعلية قيمية تغير طبيعة الانسان ، وطبيعة المجتمع وطبيعة الكون ، اي تغير المعطى ، بالعمل الثقافي الماثل فى استخدام قوانين العلم والتقنية ، شطر ما ترمي اليه المدنية ، والمدنية انما تعمل على مزيد من انجاز انسانية الانسان . ولذا نجد الانسان يؤثر فى نفسه حين يتكامل فى معارج التقدم علما وعملا ، ويؤثر فى الطبيعة حيث يسعى الى تسخيرها لمآربه واغراضه فيخرق الجبال ، وينقب قاع البحار ، ويحلق فى الأجواء ، ويجاوز الأفلاك مغامراً فى أجواء الفضاء ، كل ذلك طلبا لقيم يلقاها فى ثقافته ، ويتطلع الى تحقيقها بالتخطيط العلمي والعملي على المدى القريب والبعيد .

ان السؤال عن اصل القيم ومصدرها هو السؤال الثقافي القديم الجديد . وليست الأجوبة سوى انماط المعرفة الانسانية التي يرتضي الناس قيمتها فى عصر دون عصر ، او بيئة بيئة ، ويمنحونها ايمانهم الأسطوري او الديني او العملي او الطوباوي . ويبقى من هذا التساؤل جوهره قاسما مشتركا لا يقبل اي من هؤلاء المؤمنين عنه بديلا ، ونعني به اعتقاد كل صاحب راي او مذهب او عقيدة او ايديولوجية بأنه على الصواب قد وقع ، وباليقين المطلق قد فاز . المؤمن بـ (نبتون) او بـ (ادونيس) يعمل كما لو أن ايمانه وحده هو المتمتع بالصحة ، واذن بالقيمة المطلقة الصحيحة . وكذلك شان كل مؤمن بما يعتنق من مباديء وقيم واهداف . وتبقى مشكلة الاتصال الاجتماعي ، والاتفاق حول القيمة المنتقاة . وهنا تاتي كل افانين المنطق ، واساليب الجدل ووسائل البرهان . وما ان يدقق ناظر حتى يرى كل ارادة واعية تعمل باختيار امكان او اكثر من امكانات لاخراجه الى حيز الوجود . وتظل القيمة

المشتركة بين اكثر من فاعل واحد هدفا مشتركا يسعى الناس الى الاقتراب منه ، ويعتبرونه مثلهم الأعلى ، وكلما دنا منه الدانون وجدوه يبتعد بدون ان يغرب ويغيب . وهذا يبين ان القيمة هي المطلق من حيث أنها المطلب الابعد الحافز الجاذب الدافع الى العمل . والعمل اقتراب ومسيرة على درب تحقيق الغرض المطلوب . وكلما حقق المرء قسطا من المطلوب وجد ان ما انجز من قيمة أولى قد غدا في الوقت ذاته وسيلة لمرحلة تالية على درب القيمة المثلى . ولذا يقول الناس ان القيم مطلقة ان كانت في الأفق، ونسبية ان تحققت في دنيا الواقع . والاشكال الفكري المطروح هو علاقة النسبية بالمطلقية ، كما يقول الدكتور (الربيع ميمون) .

تحدث (شارل لالو) عن القيم ، و اكد تعذر وجود قيمة مطلقة ، ووصفها بانها عملاق بقدمين ضعيفتين ، وانها ، في ذاتها ، موضع مناقشة سرمدية . وقد جاء بحث الدكتور (الربيع) في اطار هذه المناقشة ، موضحا في مقدمة دراسته نشاة فلسفة القيم باعتبارها فكرا مستقلا ذا منهج خاص في بداية القرن العشرين ، او قبيله ، ومظهرا اهتمام فلسفة القيم بالانسان ، ومؤكدا انه اختار بحثه في مرحلة حاسمة من حياة (الجزائر) ، سعيا وراء تربية « انسان جزائري جديد يؤمن بالقيم ، ويعمل بهديها ، ويعيش من اجلها » . وقد اختار الدكتور (الربيع) زاوية النسبية والمطلقية طلبا للاحاطة باطراف المشكلة ، ونهج في دراسته نهجا تاريخيا تارة ، وتحليليا ، او تركيبيا تارات .

عالج الدكتور (الربيع) نظرية القيم في الفكر المعاصر بين النسبية والمطلقية ، وابرز في بابين خاصين معنى نسبية القيم ومطلقيتها ، وناقش شتى النظريات ليتسنى له معرفتها في « وسطها الطبيعي » لتكوين صورة « شبه كاملة » عن المسالة ، كما يقول . وقد استوفى الدكتور الباحث جهده في ايضاح مختلف النظريات التي سيجدها القارىء معروضة بدقة وامانة ، ولم يفته ابراز بعض التشابه او الالتقاء في الراي مع معطيات من الفكر الاسلامي ، فنراه يدعم تقسيم القيم لدى الفيلسوف الفرنسي (لافيل) بشواهد قرآنية ، واخرى يمتحها من الحديث النبوي الشريف ، ولا ينسى الالماع الى الفكر الصوفي في كلامه على تعدد معاني الحقيقة في الباب الأول مثلا ، ويتوقف عند التراث الاسلامي في البـاب الثالث فيستخلص من كتاب « حجة الله البالغة » (لعبد الرحيم الدهلوي) منزعا افلاطونيا ليعلمنا ان البحث القيمي بحث ضروري لا غنى عنه .

وفي اثر هذا العرض المستفيض للنظريات القيمية عامة ، وللنظريات التي تنفرد منها بالقول بالنسبية او بالقول بالمطلقيـة يخلص الباحث من مناقشاته الجزئية لكل منها الى موقف تركيبي بناه علـى استنتاجاتـه

الدقيقة ، ورأى أن الانسان ذلك المجهول ، هو المشكلة الكبرى ، وليست القيمة . ومن هنا ، وجد حلا توفيقيا يرفض القول المنفرد بنسبية القيم او بمطلقيتها ، ورأى ما يراه (لوسين) من ان ((مطلق القيمة لا يساوي القيمة المطلقة)) ، وما يراه (لافيل) من ان القيم ما هيات مثالية تجعلنا نشارك فى المطلق بقدر ما نجتهد فى تحقيق القيم والمحافظة عليها . وعلى هذا فالقيم مطلقة ونسبية معا . وعنده ان هذه النظرية تحل المشاكل التي يتعرض لها الباحث فى القيمة بطريقة موفقة ، وتبقى قيمة يجب ان يكون استسلامنا لها كليا ، فهي القيمة المطلقة بدون قيد ، وهي الله جل وعلا ، وهذا ما يؤكده المتصوفة المسلمون ، وفى طليعتهم (ابو مدين التلمساني) .

اننا نشكر للدكتور (الربيع ميمون) هذا الجهد الحميد ، والأناة الأمينة ، فى معالجة موضوع القيم ، واغناء المكتبة العربية ببحث قيم مفيد جاء وكأنه اول بحث ((اكاديمي)) فى هذا المجال الفكري المعاصر ينهض به مفكر فى المغرب العربي ، ولم يسبق اليه فى المشرق الا فى بحث او بحثين مماثلين لم يبلغا ما حققه الدكتور (الربيع) من احاطة وعمق ووضوح ومسعى رائد فى تقريب بعض الثقافة العربية الاسلامية الى وجهة النظر القيمية المعاصرة فى الثقافة الغربية . وعندي ان الأصالة العربية تشتمل على الكثير الكثير من الثوابت الانسانية القيمية ، وهذه الثوابت قيم جدير به ، أو باقرانه وتلاميذه فى المستقبل ، ان يعيروها مزيدا من العناية والبحث ، فيبرز ، ويبرزون ، الاسهام العربي ، قديما وحاضرا ومستقبلا ، فى بناء صرح المدنية عبر ضروب التقدم الحضاري فى مجالات العلم والتقنية ومشاغل السياسة المعاصرة وملابسات التاريخ . لقد ارادها (الفارابي) مدينة فاضلة ، ودولة عالمية واحدة ، وهذه قيمة مطلقة ، ما لبث أن هبط من افقها المثالي مقررا أنه لا باس فى ان تقوم عدة اديان جنبا الى جنب فى وقت واحد ، اذا كان الوقت غير ملائم لانجاز القيمة المثلى . ثم اضاف : اذا كان هذا ايضا مما يتعذر تحقيقه فينبغي ، على الاقل ، ان يصاغ الاسلام من جديد بحسب مطالب الفلسفة التي هي كمال يستطيع ان يبلغه البشر . واذا وجد اثنان احدهما حكيم ، والآخر فيه سائر شروط الرئاسة كانا رئيسيين فى هذه المدينة ، ومتى اتفق فى وقت ما ان لم تكن الحكمة جزءا من الرئاسة ، وكانت فيها سائر الشرائط بقيت المدينة الفاضلة بلا ملك .

اليس مطلب بناء الانسان الجزائري مطلبا رفيعا تهون فى سبيل انجازه جميع الصعاب . وهذا الانسان الجزائري ، اليس بالعربي ، بل اليس هو الانسان بوجه عام ؟

ولئن جاز الرجوع الى الفكر الغربي فى فهم هذا التاليف بين النسبية والمطلقية ، بالاستناد مثلا الى الانتقادية الكانتية التي تجعل عالم المطلق هو عالم الممتنع على المعرفة ((نومن)) وان لمعرفة الظواهر فى العالم النسبي يقينا مطلقا هو اليقين بالاضافة الى شروط وجود الانسان ، فان من

الجائز ، ايضا ، استشفاف نسبية مطلقية واعية نابغة في نظرة (الجاحظ) الى المعرفة واعتبارها تراثا انسانيا مشتركا بين البشر ، تستوي فيها رغبة الأمم ، وتتشابه العرب والعجم ، ويجد اللاحق من العبر اكثر مما وجد السابق ، فتكون الحقيقة ((قيمة)) مطلقة في اطار زمان معين ، ومكان معين ، هو زمان معرفتها ، ومكان ذيوعها واكتشافها ، وما ان ياتي جيل جديد ، او ينتقل مركز المدنية من امة الى اخرى حتى تكتسي تلك الحقيقة المطلقة ثوبا نسبيا .

دمشق 10 / 1 / 78

عادل العوا

المقدّمة

تهتم الفلسفة المعاصرة بمواضيع كثيرة متنوعة تستحق الدراسة الوافية الجادة ، وتطرح فوق بساط البحث مشاكل اساسية تتطلب من دراسيها مزيدا من البحث والاهتمام للعثور على حلول لها يمكن الاطمئنان اليها ، وان الى حين .

ان الكتب التي تؤلف ، والمجلات التي تظهر ، والمقالات التـي تحـرر والمؤتمرات التي تعقد ، والبحوث التي تعالج ، والنظريات التي تنتشر في عالم الفلسفة كثيرة جدا ، قد يضيع الباحث وسط تنوعها وكثرتها .

وهي ، في جملتها ، تدل على أن الفلسفة بضاعة رائجة في عصرنا الذي سادت فيه العلوم والتقنيات وكثرت الايديولوجيات Les idéologies والذي انقسم العالم فيه الى معسكرات تضم مجموعة من الدول ، منها دول متقدمة بلغت مستوى عاليا من الحضارة تعقدت فيه الحياة ، وظهـرت مشاكل لها ، ومنها دول نامية تحاول ان تلحق بها .

وهي دول العالم الثالث التي حصلت على استقلالها منذ امد ليس ببعيد ، وصارت تعمل جاهدة حتى تحقق مستوى افضل لشعوبها في جميع الميادين .

هذا ، ولقد وقعت في العالم منذ بداية هذا القرن تغيرات واحـداث بدلت وجه الأرض ، وزعزعت أركان كل شيء كان راسخـا في العلـم ، والفلسفة ، والاعتقاد والتفكير ، وكان التمسك به اساسا للعمل والسلوك ، فانقلبت الأمور انقلابا جعل الناس ، ولا سيما ، الفلاسفة ، اينما كانـوا يتساءلون عن الغد المجهول انطلاقا من مكاسب الحاضر ومنجزاته الخارقة للعـادة .

ان الانسان يتساءل اليوم اكثر من ذي قبل لعله يجد جوابا يريحه مما يشغل باله ، ويهم قلبه . ويتساءل لانه يتطلع ويغامر ، ولكنه لا يعـرف لماذا ؟ ويرجو ويامل ، ولكنه لا يتبين ماذا ؟ ويخشى ويخاف ، ولكنه لا

يدري مماذا ؟ فهو في مفترق طرق . وقد تكون تساؤلاته هذه من الأسباب التي ساعدت فلسفة القيم ، على الرواج ، في الفكر المعاصر .

وهي فلسفة تحتل مكانة بارزة فيه ، وفلسفة جد عصرية لانها لم تظهر كفلسفة مستقلة لها منهج ، ومشاكل وفلاسفة الا في بداية هذا القرن ، او قبله بقليل .

لقد كان الفلاسفة في العصور السابقة يهتمون بالقيم ضمن ما يهتمون به . ولكن طرق معالجتهم لها ، والمشاكل التي كانت تستوقفهم منها كانت من نوع آخر لانهم كانوا يجعلون القيمة تابعة للوجود ، ويعتبرون حـل مشاكله حلا لمشاكلها .

ولذلك فانه يجب علينا ان نفرق بين فلسفتهم وفلسفة القيم .

ان فلسفة القيمة مستقلة عن كل فلسفة غيرها . وهي فلسفة شاملة تهم الانسان ايا كان واينما كان لانها تهتم بالقضايا الأساسية التي ما زال يطرحها على نفسه ، ويحاول الاجابة عنها لعله يجد في ذلك نوراً بهديــه في مسيرة حياته .

فهي تهتم بالموضوعات التي تهتم بها الفلسفة عموما ، ولكن من وجهة نظر قيمية ، وتحاول ان تبرز المعنى العميق لهذا الوجود الذي قد لا يسرنا حتى يصير اجمل في عيوننا ، واجلى لعقولنا .

وتبعا لذلك ، فالاهتمام بها اهتمام بموضوع يتصدر الفكر الفلسفي في العالم كله .

ولهذا اخترناه موضوعا للبحث ، لا سيما ، ونحن في مرحلة حاسمة من حياتنا الوطنية تمتاز بما يقع فيها من انجازات غايتها تربيــة انســان جزائري جديد يؤمن بالقيم ، ويعمل بهديها ، ويعيش من اجلها .

واخترناه ، ايضا ، لان دراسته باللغة العربية تكاد تكون معدومة على الرغم من اهميته القصوى . فالأعمال التي خصصت له ، على ما بلغ اليه علمنا ، نادرة . وهي اعمال لا تعد شيئا بالنسبة الى ما كتب عنه باللغات الاخرى اذا استثنينا من بينها ما الفه او ترجمه الاستاذ الدكتور عادل العوا رئيس قسم الفلسفة بجامعة دمشق .

ومن مؤلفاته فى هذا المجال كتابه ((القيمة الأخلاقية)) . ومن ترجماته كتاب ((فلسفة القيم)) ، وكتاب ((عالم القيم)) للفيلسوف الفرنسي (ريموند روير) .

ان ما كتب عن موضوع القيم فى اللغات الأخرى واسع للغاية . ومن العسير جدا أن نعالج كل موضوعاته ، وان نتناول كل ابحاثه ، وندخل فى تفاصيلها .

ولذلك رأينا ان نقتصر فى بحثنا له على معالجته من زاوية النسبية والمطلقية .

وهي زاوية هامة لأنها تتيح لنا ان نطل منها على أطراف المشكلة فتكون لنا عنها صورة عامة نسير فى ضوئها الى صميم الموضوع فندرس مختلف النظريات عنه ، ونستخلص منها النتائج ، ونبدي فيها ما نستطيع ان نبديه من آراء .

ولقد رأينا ، ونحن نعزم على دراستها من هذه الزاوية ، أن نعتمد فى معالجة كل جزء منها على المنهج الذي يلائمه ، وأن لا نتقيد بمنهج واحد .

ورأينا ، ايضا ، أن لا نربط نفوسنا فى معالجتها بفلسفة معينة ، وأن ندرسها كموضوع نريد الوصول فيه الى رأي مرضي ينشرح له الصدر لأنه يكون نتيجة لدراسة منهجية لا تحيز فيها .

هذا ، وسنحاول ، جهد الطاقة ، أن يكون تعبيرنا عن المفاهيم والأفكار الجديدة التي سنتعرض لها بلسان عربي مبين يناسب نوعية الموضوع وسموه ، وسنحاول ، ايضا ، أن يكون مستوى اسلوبنا فى مستوى اسلوب المؤلفين فى القيم باللغات الأخرى ، أو قريبا منه وضوحا ، ودقة ، وجمالا ، وإيحاء ، واعرابا عن المعنى المراد مهما كانت درجة امتناعه عن التعبير .

ان الموضوع واسع جدا .

ويظهر لنا أن التصميم الذي اتبعناه فى معالجته تصميم يحيط بأجزاء المشكلة كلها لأنه يمنحنا صورة عنها تجلو لنا اسسها ، وتفاصيلها ، وغاياتها .

وهو تصميم يقسم البحث الى أربعة أجزاء يستدعي كل منها الآخر لأن كل باب سابق يأتي فيه كالمقدمة لما بعده ، وكل باب لاحق كالنتيجة لما قبله .

فالباب الأول من الرسالة محاولة للتعريف بالقيمة وبيان صلتها بالوجود ، وتوضيح انواعها الأساسية التي هي الحق ، والخير ، والجمال ، والحب .

وهي محاولة ابانت لنا ان القيمة مهما كانت الزاوية التي نتاملها منها لا يمكننا ان نرى فيها سوى وجوب وجود يسبق الوجود الواقع ليخرجه الى الفعل ، ويسايره ليدعمه ويمسكه ، وياتي بعده ليعرض نفسه عليه كالغاية التي يجب عليه أن يطمح اليها .

هذا ، ولقد خصصنا الباب الثاني من الرسالة لبيان الظروف التي ظهرت فيها فلسفة القيم فى بداية هذا القرن ، ولبيان التيارات الفكرية التي اوصلت اليها ، وبيان المراد بها .

ولذلك بدانا ، قبل كل شيء ، بابراز الدور الرئيسي الذي لعبه تقدم العلم ، ولعبته تطبيقاته ، اولا ، فى قلب الأوضاع التي كانت قائمة فى كل مجالات الحياة ، وثانيا ، فى اتجاه الانسان انطلاقا من ذلك ، الى التساؤل عن معنى وجوده وقيمته ، وعن جدوى مساعيه وفائدتها .

ولقد حملنا ذلك على الوقوف مع فلسفتي ((كانط)) و ((نيتشه)) لأن كل واحدة منهما اهتمت بالقيمة ، وسلكت طريق البحث فيها ، وكانت تمهيداً لظهور فلسفة القيم بالمعنى الذي صار لها فى عصرنا .

وهي فلسفة يمكننا ان نعتبرها تعميقا للماورائيات القديمة لانها تتجاوز البحث عن الوجود لتهتم بالبحث عن معناه الذي هو المشكلة الرئيسية حسبما يرى ((ليبنتز)) الذي يتساءل : لماذا يوجد شيء بدلا من لا شيء ؟ فى جملة مشهورة له ، وحسبما يرى ((هيدجر)) ، ايضا .

ويظهر لنا ان هذا المعنى لا يمكننا ان نتبينه الا اذا اتضحت لنا ماهية العلاقة التي تربطنا بالقيمة ، وتربط القيمة بنا .

ويعني هذا ان مشكلة نسبية القيم ومطلقيتها هي المشكلة الأساسية فى الموضوع . ولقد تعرضنا لها فى الباب الثالث من الرسالة ، وعالجناها فى ثلاثة فصول عرفنا فى الفصل الأول منها ما هي النسبية ؟ ثم ما هي المطلقية ؟ وبينا ما يترتب على كل منهما من اوصاف للقيمة ، ثم مثلنا للنسبية بالسوفسطائية ، وللمطلقية بالافلاطونية لأن كل فلسفة قيمية لها صلة بهذه او تلك منهما .

وهو فصل ابنا فيه أن النسبية خاصية للشيء الذي يتبع غيره فى ثبوته ، وأن المطلقية خاصية للشيء الذي يكتفي بنفسه ، ولا يحتاج الى غيره فى ثبوتــه .

ولقد اعتمدنا على هذين التعريفين فدرسنا فى الفصل الثاني نمــاذج لنظريات النسبية وناقشناها . وهي نظريات ((فرويد)) الذي يفسر القيم كلها بالطاقة الجنسية أو الليبدو ، و ((سارتر)) الذي يعتبرها من ابداع الحرية المطلقة ، و ((دوركهايم)) الذي يعدها من نتائج الروح الجماعية ، و ((ماركس)) الذي يرى مصدرها فى بنية المجتمع الاقتصادية .

وانتقلنا من بعد ذلك الى الفصل الثالث فدرسنا فيه نماذج لنظريات مطلقية القيم ، وناقشناها أيضا . وهي نظرية ((ماكس شلر)) الذي يعتبر القيم كيفيات مستقلة بذاتها تخضع لمنطق هو ((منطق القلب)) الذي يدركها بحدس مباشر على ما هي عليه فى ذاتها ، ونظرية ((نقولاي هارتمان)) الذي يقول بمملكة لها تشبه عالم المثل الأفلاطوني ، ونظرية ((لوسين)) الذي يرى فى العائق دليلنا الى نور حضورها ، ونظرية ((لافيل)) الذي تقوم فلسفته على فكرة المشاركة ، ويرى فى القيمة سر الوجود ودليل السلوك .

هذا ، ولقد توقفنا مع هذه النظريات كلها حتى يتسنى لنا أن نتعرف على نسبية القيم أو مطلقيتها فى وسطها الطبيعي الذي تمثله الفلسفات التي تقول بهذه أو تلك منهما أحسن تمثيل ، لأن هذه الفلسفات أجوبة لتجارب أصيلة حية عن المشكلة ، لها منطلقها فى مواقف خاصة ووجهات نظر معينة ، وحتى يمكننا ونحن نعرض ونناقش هذه الفلسفات ان ندرك ما يترتب على القول بكل من النسبية والمطلقية ، وأن نكون صورة شبه كاملة عن المسألة.

وهو ما وصلنا اليه ، وسمح لنا بالانتقال الى البــاب الرابــع حيث تعرضنا لبيان الطريقة المعقولة فى معالجة القيم حسبما أوصلتنــا اليــه دراستنا لها ، واوضحنا لماذا نرفض القول بنسبية القيم مــن جهــة ، وبمطلقيتها من جهة اخرى ، كما أوضحنا لماذا نقول بمطلقيتها النسبيــة وابعاد هذا القول فى بناء فلسفة قيمية متماسكة يمكن أن تقدم لنا الجواب الشافي عن الأسئلة الأساسية التي لا يزال الانسان يطرحها على نفســه والتي يلخصها الفيلسوف ((كانط)) ، بصفة رائعة حين يقول :

ــ ما الذي يمكنني أن اعرفه ؟

ــ ما الذي يجب علي أن اعمله ؟

ــ ما الذي لي الحق أن آمله ؟

وقد قمنا من اجل هذه الغاية باعمال ضرورية كثيرة اهمها جمع المراجع المتعلقة بالموضوع ودراستها واستخراج زبدتها .

وهي أنواع يمكننا ان نصنفها كما يلي :

1 ـ المراجع الأساسية التي تهتم اساسا بدراسة الموضوع . وهي مؤلفات كبار فلاسفة القيم امثال (ماكس شلر) ، و (لوسين) ، و (لافيل)، و (روير Ruyer) وغيرهم ، ثم اعمال مؤتمرات الفلسفة العالمية الخاصة بالقيم واهمها أعمال مؤتمر « بروكسيل » واعمال مؤتمر « ديكارت » .

2 ـ المراجع التي لها صلة متينة بالموضوع مثل كتابات كبار المؤلفين في العلم والفن ، والأخلاق ، والحب ، ومصير الانسان .

3 ـ المصادر التي تتجاوز قيمتها حدود الزمان والمكان ، ويمكن الانسان ان يغرف منها كل شراب لذيذ . وهذه مثل الكتب الدينية ، وفي مقدمتها القرآن الكريم ، والحديث النبوي الشريف ، وآثار كبار الفلاسفة الذين فرضوا نفوسهم على الأفكار بعمق نظرياتهم ، وشمولهم .

4 ـ المراجع التي تهتم بالموضوع ، وان لم تكن خاصة به . ومنها كتب في الميتافيزقا ، وتاريخ الفلسفة ، ومذاهبها ، والأخلاق ، وعلم النفس ، وعلم الاجتماع ، والانسان ، وتاريخ الأديان وعلم الاقتصاد والفقه ، والتربية وغيرها .

ويظهر لنا ، وقد قمنا بهذه الجهود كلها ، اننا لم نقصر فيما يجب علينا القيام به لتحقيق هذا العمل واعطائه صورة كاملة أو قريبة منها .

ولذلك فاننا نرجو ان يكون انجازنا له خدمة متواضعة للفلسفة العربية المعاصرة ، ولبنة تضاف الى صرحها الذي يزداد علوا كل يوم .

وهي فلسفة نؤمن بدورها الطلائعي واحتياج الفكر الانساني ، اليوم ، الى مغامراتها الرائدة الفاتحة كاحتياجه الى خدماتها التقدمية التحريرية من أجل الانسان وكرامته ، في العصور الوسطى ، ايام عزها وازدهارها ..

هذا ، واننا لنعتذر عما يمكن ان يكون في عملنا من فلتات لم نردها ، وبذلنا كل جهد ممكن حتى لا تكون ، ونحمد الله على ما فيه من حسنات .

ولله المنة ، ولرسوله ، وللمؤمنين .

الربيع ميمون

نظرية القيم في الفكر المعاصر
بين النسبية والمطلقية

تاليف :
الدكتور الـربيع ميمون

(دعائم العالم واركان الحيــاة)

« ... والغاية التي اليها الموئل فى خصال ثلاث هن دعائم العالم ، وأركان الحياة ، وأمهات الفضائل ، وأصول مصالح الخلق فى المعاش والمعاد ، وهن الدين والخلق والعلم . بهن يعتدل الحال وينتهي الى الكمال. وبهن (..) ينال أعز ما تسمو اليه الهمة (..) لأن الدين جماع المراشد والمصالح ، والخلق نظــام الخــيرات والمنافع ، والعلم رباط الجميع . (..) فمن (..) حظى بالعلم الذي هو حياة الميت (..) وكمال الانسان (..) فقد (..) بلغ النجد الأشرف وصار الى الغاية القصوى ... »

ابو حيان التوحيدي ، مثالب الوزيرين : اخلاق الصاحب بن عباد وابن العميد . تحقيــق الدكتــور ابراهيــم الكيــلاني دار الفكر ، دمشق ، 1961 .

الباب الأول
التعريف بالقيمة

« ... وانما ينشأ غموض معنى القيمة عن لا ماديتها . فالقيمة شرط كل وجود ، ولكنها ليست بذاتها وجودا . انها تبدو لنا فى ثوب نرغب فيه ، أو هدف نبتغي نواله ، أو توازن نسعى الى تحقيقه . »

« عادل العوا »

1 ـ التعريف بالقيمة :

كلمة القيمة التي انتشر استعمالها في عصرنا بمعنى الكلمة الفرنسية valeur تدل ، أصلا على اسم النوع من الفعل « قام » بمعنى وقف ، واعتدل ، وانتصب ، وبلغ ، واستوى .. (1)

وتدل مجازا على ما اتفق عليه أهل السوق وقدروه ، وروجوه في معاملاتهم بكونه عوضا للمبيع . (2) فهي كما يقول الزبيدي ، « ثمن الشيء بالتقويم » . ولا يعني هذا أن معناها مرادف لمعنى الثمن لأن بينهما فرقا يشير اليه الزبيدي حين يجعل التقويم قيدا لثمن الشيء في تعريفه ، (3) ويوضحه التهانوي حين يقول : « الثمن هو ما اتفق عليه العاقدان في البيع ، ويكون مساويا للقيمة ، وزائدا عليها ، وناقصا عنها » . (4)

فهو ، على خلاف القيمة ، غير ثابت اذ أنه نتيجة لاتفاق العاقدين بينما القيمة نتيجة لاتفاق أهل السوق .

وعلى كل حال فالقيمة ، كما سبق تعريفها ، هي ، كالثمن ، ذات معنى اقتصادي .

ويمكننا أن نجد لها معاني أخرى اذا تتبعنا استعمالها واستعمال الألفاظ المشتقة من نفس مصدرها .

فمن العبارات الشائعة قولهم : « ماله قيمة » اذا كان لا يدوم ولا يثبت على شيء ، ومنها أيضا : وصف الانسان أو الشيء أو العمل ، أو الدين بكونه قيما ، يعني مستقيما . فالانسان القيم ، هو المستقيم . وكذلك الديانة القيمة . (5) هذا ، ونجد في القرآن الكريم قوله تعالى : **« فيها كتب قيمة »** (6) **« وذلك دين القيمة »** (7) . ومنها ، أيضا ، « استقام

---

1 ـ محمد مرتضى الزبيدي ، تاج العروس ، المجلد 9 ص 35 وما بعدها ، دار صادر ، بيروت ، 1966 .

2 ـ محمد علي التهانوي ، كشاف اصطلاحات الفنون ، ج 1 ص 178 ، خياط ، بيروت ، بدون تاريخ .

3 ـ الزبيدي ، المرجع السابق ، ص 35 .

4 ـ التهانوي ، المرجع السابق ، ص 178 .

5 ـ الزبيدي ، المرجع السابق ، ص 37 .

6 ـ قرآن كريم ، سورة البينة ، آية 3 .

7 ـ قرآن كريم ، سورة البينة ، آية 5 .

الامر » ومعناه : اعتدل (8) ، و « استقام الشعر » اي اتزن (9) ، وكذلك « يوم القيامة » اي يوم البعث يقوم فيه الخلق بين يدي الحي القيوم (10) وهو الله الذي يقوم بتدبير امر خلقه (11) .

ان هذه العبارات كلها ، عندما نتأملها ، لا نجد فيها اثرا للمعنى الاقتصادي ، بل اشارة الى معاني اخرى تدل على كمال بينما يدل مقابلها على نقصان . فالثبات والاستقامة والاعتدال صفات مستحبة فى الانسان وغيره ، قد يخرجنا تأملها من مجال علم الاقتصاد الى ميادين اخرى ، منها ميدان تختص به فلسفة القيم ، وتهتم بدراسة مشاكله ، وايجاد حلول لها .

فالقيمة لم تعد تدل ، فى هذا الميدان ، على عوض المبيع بل على معاني لها صلة متينة بمفهوم كلمة القيمة التي شاعت فى الفلسفة الغربية المعاصرة .

اننا اذا تتبعنا تحولات معنى هذه الكلمة فى اللغة الفرنسية ، عبر العصور ، وجدنا لها عددا من المعاني يتفق بعضها مع ما رايناه فى اللغة العربية .

ان كلمة valeur لاتينية الاصل . فهي ماخوذة من الفعل المصرف Valeo الذي معناه: «انا قوي» Je suis fort انا فى صحة جيدة Je suis en bonne santé وهو معنى يتضمن فكرة الفعالية efficience والتأثير efficacité والملاءمة adéquation ومعنى تشير اليه الكلمة الفرنسية فى استعمالها اللغوي(12) حيث تدل على القوة والشجاعة (13) . يقول الشاعر الروائي « قورناي » Corneille « ان القيمة لا تنتظر عدد السنين » (14). .

La valeur n'attend pas le nombre des années

8 – الزبيدي ، المرجع السابق ، ص 35 .
9 – نفس المرجع ، ص 37 .
10 – نفس المرجع ص 37 .
11 – نفس المرجع ، ص 36 .

12. — R. Ruyer, *Philosophie de la valeur*, p. 7, Colin, Paris, 1952.
13. — Cuvillier, *Nouveau vocabulaire philosophique*, p. 192, Colin, Paris, 1956.
14. — Corneille, *Le Cid*, œuvres complètes, p. 226, Ed. du Seuil, Paris, 1963.

ويعني أن الشجاعة لا تتطلب عمرا متقدما ، وسنين طويلة لتظهر . فهي من الاخلاق التي يمكن أن تبدو آثارها لدى الشجعان ولو كانوا أطفالا .

وعليه فكلمة القيمة بهذا المعنى تدل على صفة شخصية تعير صاحبها مقاما مرموقا فى مجتمعه مادامت زينة له يتحلى بها فى معارك الحياة .

ولقد صارت تدل على معاني أخرى مع مر الايام ، وانتشر استعمالها فى ميادين الفكر المختلفة .

انها كلمة يستعملها أصحاب الاختصاصات المختلفة من لغويين وموسيقيين ، ورياضيين واقتصاديين وفلاسفة وغيرهم .

فاللغويون حسب « كيي » يدلون بها على المعنى الصحيح للألفاظ حسب الاستعمال المألوف ويحكمون على الانسان بأنه لا يعرف قيمة الكلمات اذا كان يستعملها استعمالا يبعدها عن معناها الصحيح .

والموسيقيون يدلون بها على المدة التي يجب أن تكون للنوتة والمراد بها الصوت . فقيمة النوتة البيضاء ضعف قيمة النوتة السوداء .

والرياضيون يدلون بها على العدد الذي يقيس كمية أو على العدد الذي نستبدل به حرفا أو عبارة جبرية . فقيمة الحد (ط) من المعادلة 4 + ط = 9 ـ 3 هي القيمة (2) . ويمكننا أن نجعل هذا العدد فى مكان (ط) من غير أن يقع أي اختلال فى المعادلة .

وعلماء الاقتصاد يداون بها على الصفة التي تجعل شيئا ممكن الاستبدال بشيء آخر. وهذه القيمة هي قيمة المبادلة« valeur d'échange » التي تمتاز عن قيمة الاستعمال « Valeur d'usage » المرادفة للمنفعة .وهي فى هذا المجال ، معنى ذاتي تماما لا وجود له الا بالشخص . « ومع هذا فان كثيرين من علماء الاقتصاد حاولوا أن يحددوا معيارا لقيمة المبادلة . فبعضهم مثل « آدم سميث وكارل ماركس » يدعون أن هذا المعيار موجود فى العمل ، وآخرون مثل « كوندياك » يدعون أنه موجود فى المنفعة والندرة ، وآخرون تمثلهم المدرسة النمساوية بالخصوص يحاولون أن يطبقوا فى قيمة المبادلة مبدأ المنفعة الفائية التي تطبق فى قيمة الاستعمال ، مدعين أن قيمة المبادلة لشيء ما تابعة لدرجة نفعها مع اعتبار ندرتها النسبية » .

«ومهما يكن من أمر هذه البحوث فانه يبدو من المستحيل ، فى الواقع وجود معيار مقبول لقيمة المبادلة فى شيء واحد مثل العمل ، وحتى فى مؤلف من عناصر متعددة مثل المنفعة والندرة والعمل ، يمكن أن يحدد أهميتها النسبية تحديدا دقيقا » .

« وهـذه المشـاكل هي التي دفعت كثيرين من علمـاء الاقتصاد الى الانصراف عن تحليل قيمة المبادلة التي هي تصور غامض والى الاستعاضة عنها بفكرة الثمن التي يمكن درسها دراسة عميقة » . (15) هذا ، ولقد نقل الفلاسفة كلمة القيمة من ميدان علم الاقتصاد الى ميدانهم ، وصاروا يستعملونها فى مجالات متعددة للدلالة على كلمات كانت شائعة فى الفلسفة القديمة مثل الخير bien والخير الأسمى souverain bien والكمال perfection ويعتبر الفيلسوف الألماني نيتشه أهم من عمل على انتشارها انتشارا واسعا فى الاوساط الفكرية . فنجاح فلسفته ورواجها هو الذي حمل الفلاسفة على الاهتمام المتزايد بها ، وعلى اخذها موضوعا للبحث بشكل نظرية أو فلسفة بأكملها . وهي كلمة من الصعب تحديد معنـى حقيقـي لها ، لأنها ، كما يقول « لالند » Lalande تدل ، غالبا ، على « تصور متحرك ، على مرور من الواقع الى الحق ، ومن المرغوب فيه الى القابل للرغبة فيه » (16) .

ويظهر ، كما يقول « هوبير فرير » Hubert Frère ان معناها اولى وانه لا يمكن تعريفها الا بتحصيل حاصل على نحو صحيح او غير صحيح . فلفظ قيمة « بالتنكير » يدل على شيء له قيمة اولية أوله مشاركة فيها . ولفظ القيمة « بالتعريف » هو الثمن . ويعني هذا ، فى الواقع ، القيمة التي يمنحها الناس لبعض الأشياء . فهناك معنى متعين للقيمة يدل عليه لفظ « قيمة » بالتنكير ، ومعنى مجرد يدل عليه لفظ « القيمة بالتعريف . ولا يمكننا أن نعرف « قيمة ما » من القيم كما انه لا يمكننا أن نعرف « القيمة » (17) .

---

15. — Quillet, *Dictionnaire encyclopédique*, p. 4924, Librairie A. Quillet, Paris, 1934.

راجع ، ايضا : محمد كمال العتر ، مباديء الاقتصاد ، ص 127 وما بعدها ، دار المعارف بمصر ، 1970 .

16. — A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la langue philosophique*, p. 1184, P.U.F., Paris, 1968.

17. — *Pour un inventaire préalable des valeurs*, Actes du 3e Congrès des sociétés de philosophie de langue française, p. 3, Bruxelles, 1947.

فهي ذات معنى غامض . وينشأ غموض معناها عن لاماديتها حسبما يقول الاستاذ عادل العوا .

وبالفعل ، فهي ، وان كانت شرطا فى كل وجود ، ونظاما يلازم الوجود ، ليست من مجال الوجود . انها بعيدة عنه بقدر ما هي قريبة منه (18) .

ولذلك فانه يصعب علينا أن نتبينها على حقيقتها ، أو ان نحيط بها ، ويصعب علينا ، بالتالي ان نعرفها ، أو ان نجد تعريفا حقيقيا لها . واذا كنا لا نستطيع ان نحصل على تعريف حقيقي لها فان هذا لا يمنعنا من محاولة « التعريف بها » حتى يتضح لنا معناها بقدر الامكان .

« ان الانسان يرغب ، ويتطلع ، ويحلم ، ويبحث . وقد يحب ، ويريد . فاذا اتفقنا على تسمية غاية كل من هذه الميول بالقيمة فان كل شيء يصير قيمة بالنسبة للانسان لأن كل شيء يمكن أن يصير موضوعا للميل » (19) .

وعليه فانه لا توجد قيمة واحدة بل عدد من القيم نفضل بعضها على بعض بصفة تلقائية الى حد ما . وتنقسم بالنسبة لكل انسان الى قيم حقيقية valeurs authentiques وقيم غير حقيقية valeurs inauthentiques. وهي على كل حال كثيرة ، وميدانها واسع تحد معالمه كل الألفاظ المتقابلة التي يمكننا تفضيل مدلولاتها بعضها على بعض ، ونقول عنها : « انها خير من .. أو احسن من .. أو افضل من .. » فالشجاعة خير من الجبن ، والجمال خير من القبح ، والحقيقة خير من الباطل ، والصحة خير من المرض ، والرخص خير من الغلاء ، والفرح خير من الحزن وهكذا .. (20) .

فهذه الامثلة يشتمل كل واحد منها على قيمة وما يقابلها . ويمكننا أن نضيف اليها غيرها لأن القيم كثيرة تكاد تفوق الحصر ، ويصعب الالمام بها اذا لم يقع تصنيفها تحت أجناس تجمع بينها ، وتقلل من عددها وتجعل الاحاطة بها يسيرة بالنسبة الينا .

---

18 ـ عادل العوا ، القيمة الاخلاقية ، الشركة العربية للصحافة والطباعة والنشر ، 1965 ، ص 38 وما بعدها .

19. — Marcel de Corte, *Valeurs et incarnation,* Actes du 3ᵉ Congrès, p. 187.

20. — Ruyer, *Philosophie de la valeur,* p.p. 9-10, Colin, Paris, 1952.

فالعدل ، والشجاعة ، والحلم قيم متمايزة ولكنه يمكننا ان نظهر ما بينها من قرابة اذا جمعناها تحت عنوان « القيم الاخلاقية » . وكذلك الجمال beauté واللطافة grâce والحسن joliesse اذا ادرجناها تحت عنوان « القيم الجمالية » . ومثلها ، ايضا ، الحق والباطل والاحتمالي probable اذا جمعناها تحت عنوان « القيم المنطقية » (21) .

ان هذه القيم كلها تظهر لنا ذات صلة برغبتنا من جهة ومنفصلة عنا من جهة أخرى . وعليه فانه يمكننا ان نعرف القيمة مؤقتا بأنها خاصية شيء يعتبر قابلا للرغبة فيه اذا التفتنا الى ناحية التجريد فيها ، أو بأنها الشيء الذي يعتبر قابلا للرغبة فيه من حيث هو قابل للرغبة فيه اذا التفتنا الى ناحية التعيين فيها » (22) . هذا ؛ ومهما يكن من أمر تعريفها فانه يجب علينا أن نميزها عن كلمات لها علاقة بها ، وقد تستعمل فى مكانها . ومن هذه الكلمات : **الخير** الذي هو اخص منها اد ليس له فى زماننا سوى معنى اخلاقي .

ومنها : **المثل الأعلى** الذي يخالفها وان كانت تحتوي عليه لأنها تحمل فى ذاتها حقيقة حالية على الرغم من كونها ليست هذه الحقيقة بينما نرميه فى المستقبل وننفيه من الحاضر .

ومنها : **الغاية** التي نجد فيها ، زيادة على الموضوعية ؛ مميزات القيمة كلها . ومع ذلك فهي تختلف عنها لأنها ليست قيمة بالضرورة ، لمجرد كونها غاية وتختلف عنها لأنها تتضمن الاشارة الى حركة مآلها الانتهاء ، والزوال وترتبط بفكرة الوسيلة ارتباطا يحمل على التضحية بهذه الأخيرة ، ويعطي للعبارة الشائعة التي هي : « الغاية تبرر الوسيلة » طلاء من الحقيقة .

ومنها : **الكمال** الذي هو نوع من التمام يأتي الفكر ، وتأتي الارادة للتحقق فيه والزوال به كأنه حد ينزع منهما فرصة العمل والقصد اليه .

ومنها : **العيار** الذي هو كما يعرفه لالند Lalande النموذج المتعين type concret او العبارة المجردة لما يجب ان يكون فى كل مكان يكون فيه حكم القيمة نفسه ممكنا . فهو يوحي دائما بفكرة قاعدة نحكم بالرجوع

21. — GEORGES DAVAL, *La valeur morale*, p. 2, P.U.F., Paris, 1951.

22. — P. FOULQUIE, *L'ation*, p. 347, Ed. de l'école, Paris, 1961.

اليها على قيمة عمل أو شيء ويقع التعبير به عن المعدل الذي لا يمكن أن تكون الحقيقة بدونه ، كما يمكن التعبير به عن المثال الذي يقع التطلع اليه . وتبعا لذلك فهو يتطلب نوعا من التجاوز اللامحدود لكل ما هو حالي ومعطي .

ومنها : **المنفعة** ، وهي كلمة تدل على الاهمية التي نراها للأشياء ، والتي تكون بها خادمة لنا ، وجاذبة لانتباهنا ورغبتنا . ومن الممكن أن تستعمل بمعنى القيمة لأن البحث عن القيمة ما هو فى الحقيقة الا البحث عن المنفعة العليا التي يمكن تأسيس الوجود عليها . ومع هذا ، فانها ليست هي القيمة لأن الانسان الذي يقع عمل منه باسم المنفعة ليس هو الانسان الذي يقع منه العمل باسم القيمة (23) .

فالقيمة تعني الانسان كمطلق يتجاوزه ، ويصعب عليه رسم صورة مضبوطة له . ولها وجود يختلف الفلاسفة فى بيان كنهه وماهيته ولذلك فانه يجب علينا أن نقف مع بعض مميزاتها التي يمكن أن تجلوهـا لنـا وتجعلنا أكثر معرفة بها .

ان القيمة اذا اعتبرناها من وجهة نظر ظاهراتية بدت لنا ذات خواص متعددة يفيدنا أن نقف معها لأنها تكشف لنا جوانب كثيرة منها ، وتزيدنا معرفة بها .

فالقيمة ــ أولا ــ تبدو لنا مثالية idéale لأنها ليست شيئا بأية حال، وان كانت الأشياء هي التي تحملها فى نظر « غاستون برجر » . ان الأشياء التي تستدعي اهتمامنا بما فيها من قيمة لا ترتبط بها ، بل تنحل ، وتنتظم ، وتتجمع من جديد ، وبكيفية أخرى ، حينما تتبدل قيمتها . ولهذا نجد الشيء يكتسي قيمـا مختلفة حسب المنظـور الذي يكون له . « فالقضية الواحدة ، مثلا ، يمكن أن تكون مطابقة ، وفى آن واحد ، لحكم صادق ، وحكم باطل أو محتمل ، ولخطأ » .

والقيمة ، ثانيا ، تجربة épreuve فوجودها لا يكون الا بشخص ولشخص يجربها فى فعل أصيل هو فعل التقدير acte de l'appréciation ولكل نوع منها تقدير خاص به . فنحن لا نقدر القيمة العلمية مثلما نقدر القيمة الفنية أو الأخلاقية . ولهذا تقوم البداهة فيمـا يخصها كالمسـاوي بالتشكيك équivalent par analogie للأمر أو الاعجاب الفني .

---

23. — LOUIS LAVELLE, *Traité des valeurs*, T. 1, p.p. 19-22, P.U.F., Paris. 1951.

والقيمة ، ثالثا ، قابلة للتعرف se reconnait انها ، وان كانت تفرض نفسها على الانسان ، ليست عملا من أعماله . ولذلك فهو لا يستطيع أن يقرر ما هو الخير فى ذاته ، وما هو الحق فى ذاته . فالقيمة قيمة مهما كان موقفه منها . وهي لا تفرض نفسها عليه كقوة مكرهة ولكنها تستدعيه كما يلذ لها ، لا كما يريد . « ولذلك يقع الاحساس بها كنداء لتعال سواء كان المقصود منها استيلاء ءوجوديـا prise ontologique أو وهمـا من أوهام الوعي » .

والقيمة ، رابعا ، يناظرها نظام ما مهما كان نوعها . وذلك لأن كل قيمة تعين مجالا ما توجد بين بنياته علاقات محددة ومفهومة . فالقيم الأخلاقية لا يرد بعضها الى بعض كما هو الحال فى القيم المنطقية وكذلك القيم الفنية . ان قيمة الوسيلة ليست لها قيمة الغاية أخلاقيا ولا يمكن اعتبار هذه كتلك . ولأجل هذا يخطيء جوبلو Goblot فى نظر غاستون برجر Gaston Berger حين « يحاول أن يستبدل العلاقة بين المبدأ والنتيجة بالعلاقة بين الوسيلة والغاية » .

فالمبدأ فى المنطق الصوري والرياضي يتضمن النتيجة . ولذلك تكون قيمتها فى الغالب قيمته ، ويمكننا أن نحولها اليه . وأما الوسيلة فانها لا تتضمن الغاية . ولذلك فان قيمة هذه لا يمكن أن تكون قيمة تلك ولا يمكننا أن نحولها اليها .

والقيمة ، خامسا ، منظور على المطلق مهما كانت . فالقيمة فى كل تجربة نعيش فيها قيمة ، ونحس بها ، تغزونا وتغمرنا . وتبعا لهذا ، « فان حركة الامتلاك mouvement d'appropriation التي تحايث كل ادراك تنقلب هنا ، ولا نصير نمسك بشيء ، ولكن نصير مجذوبين » . Ravis

ان هذه التجربة غاية تكتفي بنفسها ، وليست وسيلة لشيء آخر . واذا كانت التقنية التي نشرف بها على القيمة فرضية ، فان كل قيمة ، مهما كانت ، ملزمة » .

والقيمة سادسا ، ليست مطلقة وان كانت تفتح الباب الى المطلق لأنها ، من جهة ، ملاء مثل البرهان الواضح ، والنظام الذي لا يقبل الرد ، والصورة الكاملة ، ومن جهة ، فقر . فكل اكتشاف يزيد فى المشاكل بدلا من أن ينقص منها ، وكل تضحية ، مهما كانت ، لا تأتي على المطلب الخلقي exigence morale كما أن كل انتاج فني لا يترجم عـن حقيقة الالهام من غير أن يخونه .

وزيادة على هذا فكل قيمة وجهة نظر من بين وجهات نظر ممكنة كثيرة على الأشياء . وعليه فانه لا يمكننا أن نعتبرها مطلقة . هذا ، ويذكرنا اختلاف وصفها للاشياء بتعددها الذي ينساه المتعصبون يعني أولئك الذين يرفعون الى مستوى المطلق القيمة التي تؤثر عليهم أكثر من غيرها .

والقيمة ، سابعا ، ذات قطبين في الجملة . وتختلف بهذه الخاصية عن مجرد وجود . فالعالم اذا نظرنا اليه من حيث وجوده قلنا عنه انه موجود ولا غير . وأما القيمة فهي اما هذا الوجود أو ذاك الوجود . انها اما حق أو باطل ، خير أو شر ، جميل أو قبيح ، وهكذا ...

والقيمة ، ثامنا ، تحمل على الاندفاع L'élan فهي تسمو بنا ، وتحملنا ، وتبتعد بنا عن اللامبالاة التي تظهر عند الانسان الذي لا يحس بها ولا يجربها .

ويكون الاندفاع اليها موجها لأن أحد قطبيها ايجابي يجذبنا اليه والآخر سلبي يبعدنا عنه . ولذلك ، فاننا « لا نستطيع أن نرفض البداهة ولا تجربة الجمال أو الخير » .

واذا كنا نعمل الشر ، أو نشوه حقيقة ما فان ذلك لا يحيل القطب السلبي للقيمة الى قطب ايجابي لأن هذه الأفعال لها ما يبررها خارج القيمة التي وقع اغتصابها . ويظهر أن الانسان يمكنه أن يرفض القيمة لا لانجذابه الى الحد السلبي منها ولكن لثورته ، وعجرفته Orgueil فهو حر على ما يظهر . ولكن حريته لا تتحقق الا في موقفه من القيمة ، ولعلها لا تتحقق الا فيه لأن الحيوية التي يتصف بها اندفاعنا الى القيمة قد تكون نتيجة لطبيعتنا ولكن استجابتنا للمطلق أو عدم استجابتنا له أمر يرجع الينا . وهو يرجع الينا « لأن الاختيار النهائي الممنوح لحريتنا لا يوجد الا بين القيمة والقدرة » (24) .

ان القيمة تظهر لنا من خلال ما عرضناه لها من خواص ذات وجود بارز يفرض علينا نفسه أكثر من وجود الأشياء التي تحيط بنا ولكنها ليست مثلها لأنها تمتنع علينا كلما دنونا منها ، ولا تكشف لنا من نفسها الا ما يزيدنا تعلقا بها ، واشتياقا اليها . ولذلك فانه يجب علينا أن نتساءل عن نوع وجودها اذا كنا نريد أن نزداد فهما لها .

---

24. — GASTON BERGER, *Structure et épanouissement des valeurs*, Actes du 3ᵉ Congrès, p.p. 9-12.

2 ـ القيمة والوجــود :

ان الموجودات كثيرة . ولكل منها نوع من الوجود خاص بــه . فقصر الحمراء موجود كشيء مادي ، وكطرفة فنية ، وكأثر تاريخي . والمحكمة موجودة كمؤسسة . وفكرة الكرة موجودة كنظام من العلاقات الفكرية .

وأما القيمة فانها ، كما يقول « روجرداڤال » Roger Daval موجودة من حيث هي موجودة ، ومن حيث هي غير موجودة . انها موجودة كواجب وجود devoir-être يقابل الوجود القائم ولكنه لا يقابل العدم (25) .

ولذلك ، فالقيمة التي نريد تحقيقها تبدو لنا ، وكأنها كل شيء ، ولكننا اذا حققناها فقدت هالتها وصارت مجرد واقع يجب علينا أن ننظر الى أبعد منه ، وان نتجاوزه الى أسمى منه . فتحرير العبيد الذي كان قيمة بارزة يراد تحقيقها بكل الوسائل صار ، وقد تم تحقيقه واقعا يجب تجاوزه والبحث عما هو أسمى منه . وكذلك الاستقلال وتعميم التعليم وغيرها ، وذلك لأن القيمة ، دائما ، فوق ما هو واقع .

ويتجلى لنا هذا فيما نسميه بحكم القيمة وحكم الوجود .

ان حكم الوجود حكم يعبر عما هو واقع فى مجال ملاحظتنا وتجربتنا مثل قولنا : الحرارة تذيب المعادن ، والساعة تشير الى العاشرة ، والأستاذ غائب ، والذهب معدن ..

وأما حكم القيمة فانه يعبر ، صراحة أو ضمنا ، تعبيرا متفاوتا عن تقدير لموضوع الكلام . فاذا قلت : ان الحياة فى البادية خير من الحياة فى المدينة فقولي حكم قيمة أقدر فيه موضوع الكلام وأجعله فى مقام اسمى صراحة ، وأما اذا قلت : انني جد جائع فقولي حكم واقع اذا أردت أن أخبر عن حالتي ، وحكم قيمة اذا أردت ان أحكم على الجوع بأنه غير مرض ، ولا مرغوب فيه ، ولكنه ، فى هذه الحالة ، حكم قيمة ضمنا ، ولا يمكن أن يعرف هذا عنه الا اذا فهم المقصود من قولي .

فحكم القيمة يظهر فى موقف يتحتم علينا ان نفضل فيه بين شيء .. وآخر .. وأن نترك اللامبالاة التي تكون لنا أمام الاشياء المتساوية القيمة أو التي لا نرى لها قيمة بالكلية ، ولا يظهر فى غيره .

---

25. — Roger Daval, *La valeur morale*, p.p. 9-10, P.U.F., Paris, 1951.

ويكون التفضيل الذي نرجح به شيئا على آخر مجرد انفعال فى بداية الامر اذ أننا نختار الا ما يستجيب أتم استجابة لرغبتنا ، ولكننا لا نقف عند الحد مثل الحيوان ، بل نرتفع من التفضيل كتفضيل الى مستوى الفكر والتعبير عن حكم هو حكم التفضيل أو القيمة .

وهو حكم ليس له الطابع اللاشخصي الذي يمتاز به حكم الواقع لأن المعايير التي ينبني عليها نشعر بها آكثر مما ندركها بفعل الفهم الخالص . وهذا ، على الرغم من أن الشعور غير غريب عن المعرفة .

ان الشعور ، فى صورته الوجدانية ، نور كاشف عن ماهية الأشياء ، وعن قيمتها بالنسبة الينا . **وهو ، فى صورته المعرفية** cognitive يكون معطى ضمنيا لما سيفسره تفكير لاحق Subsèquent .

ويعني هذا أنه ، فى أسمى صوره ، انعكاس للفهم فى أكمل نشاطاته وأخلصها ، كما يعني أنه يتدخل كالفهم فى الادراك الذي يقع الاعراب عنه بحكم القيمة الذي هو عرفاني ووجداني معا ، مثلما أن الاحساس بالحار والحلو عرفاني ووجداني معا .

ان الانسان اذا كان فى حالة من اللامبالاة يحس بالأشياء احساسا جيدا ولكنه لا يدرك قيمتها . ولذلك فكل حكم قيمة يشير الى تجربة ما للقيم عاشها من يدلي به .

هذا ، وقد يتعلق حكم القيمة بقيمة محققة ومحسوسة كما أنه قد يتعلق بقيمة مثالية . وحينئذ ، فانه يصير عقيدة تميل الى أن تعرب عن نفسها فى عمل هو أحسن برهان على حقيقتها . ان القيمة متعالية على ما هو حالي . ولذلك فان الايمان بها يحتوي ، فى العادة ، احتواء مشروعا على مخاطرة ورهان لأنه ايمان يتجاوز المعطى ويرضى بأن تكون الوقائع غير مطابقة للمثل الأعلى الذي نؤمن به ايمانا مؤقتا ، أو حتى على نحو غير محدود .

هذا وتتطلب القيمة ايمان الشخص بها لأنها مثل أعلى نبلغه أو نقترب منه بالعمل والابتكار (26) .

ويتناسب الايمان بها مع قوتها فى ذاتها كمثل أعلى بالنسبة الينا . فنحن نؤمن بالله لأنه العظيم المتعالى ، وبعض الشيوعيين يؤمنون بالثورة لكونها ،

---

26. — Ruyer, *Philosophie de la valeur*, p. 55.

فى نظرهم ، ضرورة لا يمكن تحاشيها . (27) هذا وتكون الثقة بما نؤمن به مشروعة حيث يوجد مثل أعلى يسمو سموا كبيرا على ما هو حالي ولكن بشرط أن تكون واعية ومتفهمة مثل الثقة التي يوليها المؤمنون حقا لمباديء دياناتهم . لقد لعب الحب الديني النصراني الذي يقوم على الثقة ، والذي يقابل الحب الشهواني الهيليني فى العالم القديم ، دورا فى نظام القيم الانسانية يشبه الدور الذي لعبه انتشار وسائل الدفع paiement فى القرن السادس عشر ، والمؤسسات البنكية فى القرن XIX وذلك لأنه اعاد للناس قيمتهم وجعلهم محلا للثقة اذا لم يظهر منهم ما ينافيها (28) .

ويعني هذا أن القيمة تحمل على الثقة فى صاحبها ، وأن الثقة تميل بنا الى أن نرى قيمة فيما يواجهنا ، وأن نحكم عليه بما يستحقه من تقدير واعتبار .

ان الانسان يكون له الشعور « بما يجب أن يكون » أو على الأقل ، « بما يجب أن يقبل أو يحترم أو يفضل » ، عندما يدلي بحكم قيمة .

وهذا الشعور هو المقابل الذاتي للخاصية المعيارية التي تميز القيمة . فاذا قلنا : « ان هذه القضية صحيحة ، فنتيجة قولنا هي : انه يجب قبولها » . واذا قلنا : ان هذه الزهرة اجمل من الأخرى « تضمن ذلك فى معرض الاختيار وجوب اختيارنا لها . (29)

والشعور بهذا يقابل الرغبة من جهة ، ويقابل الشعور بالحرية المطلقة من جهة أخرى . فالمثل الأعلى النموذجي يختار لقيمته . وهو يلزمنا لأنه قيمة . ولذلك « فما يجب نا يكون لا يتنافى مع الحرية الحقيقية ، ولكنه يتنافى مع الحرية الزائفة . فالفنان الذي يستجيب لنداء الجمال يخضع لشروط تحقيقه . وله الشعور المرهف بحريته (30) .

هذا ، وينبغي لنا أن لا نخلط بين « ما يجب أن يكون » وبين « الالزام الأخلاقي » لأن الالزام الأخلاقي حالة خاصة « مما يجب أن يكون » فى الأخلاق وغيرها من فن وعلم وتنظيم اقتصادي ، وسياسة ، ودين ، ورياضة وغيرها . .

---

27. — *Ibid*, p. 56.

28. — *Loc. cit.*

29. . . *Loc. cit.*

30. — *Ibid*, p. 58.

ومع هذا ، فان الناس يعتقدون أن الالزام لا يكون الا أخلاقيا . وذلك لأن الأخطاء الفظيعة فى نظام تختلط بالأخطاء الفظيعة فى نظام آخر . وبما أن الأخطاء فى الأخلاق ، بالأخص ، خطيرة وجسيمة فانها تعتبر الأخطاء بالمعنى التام . (31)

ويدلنا هذا على أن القيمة والواجب غير قابلين للانفصال تماما اذ من الممكن أن نرى فى كل قيمة اما جانبها المثالي الجذاب واما جانبها الالزامي . فهناك ، مثلا ، علماء وفنانون ، ورجال أعمال hommes d'affaires ، ورياضيون « كانتيون » يهمهم ما يفرضه عليهم شعورهم بالالزام فيطيعونه ، وهناك « شيلريون » تهمهم القيمة فى حد ذاتها ، فيتطلعون اليها ويطلبونها لأنهم يرون فيها منبع كمال واستغناء . (32)

« ان الشخص الذي يدلي بأحكام قيمية ، والذي يشعر بما يجب أن يكون ، والذي يختار ويفضل ويشرع فى تحقيق قيم ، وابرازها فى الواقع شخص يشبه وسيط أفلاطون بين الماهيات التي هي موضوع تأمله والعالم الذي هو مكلف بصنعه » (33) والحقيقة أنه يجب علينا أن لا نفصل بين العامل ونشاطه لأن وصف أحدهما وصف للآخر . فالنشاط القيمي للكائن العضوي ينمي نشاطه العضوي ، وينمي نشاطه العضوي المكون له ، حين يكون متوجها نحو العالم (34) .

وهو نشاط يمتاز بكونه غير قابل للتحويل الى سير آلي **fonctionnement** وبكونه ذا وحدة حقيقية كما يمتاز بالوعي والغائية والحرية ، وبالتكوين اللاحق **épigenèse** وبالتعالي . (35)

ومن بعد هذا فالشعور « بما يجب أن يكون » الذي يكون لنا فى حكم القيمة يميل بنا اذا تأملناه الى السؤال عن العلاقة التي لهذا الحكم بحكم الوجود . فالحكمان على ما يظهر مختلفان ، ولكن الاستعمال يبرز بينهما قرابة اذ يبدي لنا أنه يمكننا أن ننتقل من أحدهما الى الآخر فى كثير من الأمثلة بدون عناء .

---

31. — *Ibid,* p.p. 58-59.
32. — *Ibid,* p.p. 59-60.
33. — Loc. cit.
34. — RUYER, *Philosophie de la valeur,* p.p. 60-61.
35. — *Ibid,* 61-70.

فاذا قلت : « ان هذا التلميذ ذكي » فقولي حكم يعرب عن قيمة للتلميذ وعن واقعه . واذا قلت : « ان هذا الشراب حار جدا » فانني أحكم عليه بكونه غير صالح للاستعمال (الآن) ، أي أحكم عليه بحكم قيمة من جهة ، واعرب عن واقعه فى الحال من جهة اخرى . (36)

ان القرينة تلعب هنا دورا رئيسيا فى بيان نوع الحكم ، ومع هذا فانه لا يمكننا أن نتصور حكم قيمة بدون اشارة الى وجود . ولا يمكننا ، على ما يظهر ، ان نتصور حكم وجود بدون اشارة الى حكم قيمة لأن الوجود هو القيمة الأساسية التي لا يمكن أن تكون قيمة بدونها ، (37) ولأنه ، من بعد ذلك ، وجود له درجة فىسلم الموجودات قد نتناساها ولكنها ، سرعان ، ما تتجلى لنا اذا كان منا أدنى اهتمام به .

فالحديث عن حكم القيمة وحكم الوجود ، كما نرى ، يظهر لنا ما بينهما من تقارب وتداخل ، ويدفع بنا للحديث عن وضع كل من الوجود والقيمة لنعرف هل هما شيء واحد أو هما شيئان متمايزان ؟ هل هما فى درجة واحدة أو لأحدهما الأولوية على الآخر ؟

يرى الفلاسفة المدرسيون أن الوجود ، والواحد والخير ، والجمال يمكن تحويل بعضها الى بعض لأن كلا منها لا يعبر الا عن وجهة نظر خاصة فيما يتعلق بشيء واحد . فالخير ، مثلا ، هو الوجود من حيث كونه قابلا للرغبة فيه . وينتج عن هذا أمور ، منها :

ــ أن كل وجود يكون خيرا (اذ أن الشر ليس الا سلبا للوجود) (38)

ــ وأن كل خير يعود الى مقولة الوجود . (39)

ــ وأن مقياس الخير بالنسبة لوجود ما هو مقياس وجوده ، والعكس . (40)

فالتسليم بأن الله رحيم لا يعني تخيل صفة زائدة تضاف الى وجوده لأن وجوده هو وجوده رحيما كما يقول القديس أوغستين فى فقرة من

36. — PAUL CESARI, *La valeur,* p. 6, P.U.F., Paris, 1964.

37. — GRENET, *Ontologie,* p. 8, Bauschesne, Paris, 1954.

38. — St. THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique,* T. 1, question 5, p. 150, Trad. française par A.D. Sertilanges, 4e *édition,* Declée et Cie., Paris, 1947.

39. — *Ibid,* pp. 139-140.

40. — *Ibid,* pp. 149-152.

كتابه « فى الملة النصرانية » De Doctrina christiana ، (الكتاب 1 ، الفصل 33) يوردها القديس توماس الأكويني لتأييد رأيه الذي يدلي به فى المجموعة اللاهوتية حين يطرح على نفسه السؤال التالي : لماذا نستطيع أن نقول مع القديس أوغستين « بأننا خيرون لأننا موجودون ؟ » ، ويجيب عنه بقوله : « لأن الخير والوجود متماثلان » identiques . (41)

ان الوجود والخير متماثلان . ويتناول كل واحد منهما الآخر تناولا متبادلا . ومع هذا ، فأولهما هو الوجود لأن الوجود هو الموضوع الأول للفهم ، ولأننا لا نستطيع أن نتصور كخير الا ما نتصوره وجودا قبل ذلك فى نظر القديس توماس الأكويني . (42)

ولهذا نجده يجيب بالسلب عن السؤال الآتي : « هل الخير ، منطقيا ، سابق على الوجود ؟ » (43)

هذا ، ويتبنى « فورست » Forest الذي هو فيلسوف معاصر هذه النظرية فيقول : « هيهات أن تنير فكرة القيمة فكرة الوجود بنور يعادله اذ أنها لا تعرف ذاتها مطلقا . فالقيمة ليست سوى خاصية للوجود (...) واذا كان هذا هو الأمر فان التجربة التي تكون لنا عن الوجود ، تصير عندما تتعمق ، تجربة للقيمة نفسها . » (44)

والذي يراه بعض المفكرين المعاصرين يقابل ما يقول به الفلاسفة المدرسيون . انهم يرون أن الوجود يقوم على القيمة . فجول لانيو Jules Lagneau ، مثلا ، يرى « أن الواقع المطلق الذي نبحث عنه ، والحقيقة الوحيدة التي تناسب الله هي القيمة ، وليست الوجود ، ولا الكينونة . » (45)

ويرى « لوسين » Le Senne أن تأسيس القيمة على الوجود هو اخضاعها الى شيء ليس هو ذاتها ، واخضاعها لهذا الشيء الآخر يحط من شأنها وهي التي يجب أن تكون لها السلطة العليا . (46)

---

41. — Etienne Gilson, *Le thomisme*, p. 144, Vrin, Paris, 1948.

42. — *Ibid, p.* 145.

43. — St. Thomas, op. cit. p. 145.

44. — Aime Forest, *Consentement et création*, p. 148, Aubier, Paris, 1948.

45. — Jules Lagneau, *Célèbres leçons et fragments*, p. 256, P.U.F., Paris, 1950.

46. — Rene le Senne, *Bulletin de la société française de philosophie*, p. 137, Mai 1947, Colin, Paris.

« ان الوجود قيمة لأننا نعثر فيه على الأساس الصحيح للحقيقة . وهو القوة التي لا يمكننا الشروع فى شيء بدونها ، والأمن الذي تجعلنا حصانته نحس به .

فهل معنى هذا انه يجب علينا أن نعترف به كمعنى يتسع لما تتسع له القيمة المطلقة ؟ انه ، قبل كل شيء ، ومن حيث هو موجود « لا يوجد شيء لتبريره ، يتمثل لنا كواقعة بسيطة . فاذا تساءلنا عن سبب وجوده أصبح شيئا ثانيا ومشتقا بالنسبة للقيمة المطلقة . ان الله هو القيمة التي تجعل نفسها وجودا من حيث كونه سبب ذاته . فهو القيمة كعلة . وهو الوجود كمعلول . وأنا أعبده لا لكونه وجودا بل لكونه قيمة » (47) .

ومن بعد هذا فان هناك نظرية تقابل النظرية السابقة وتوافق النظرية المدرسية يقول بها لويس لافيل Louis Lavelle الذي يصرح بأنه لا يستطيع أن يقبل نظرية « لوسين » فى أولوية القيمة على الوجود لأن الوجود فى رأيه هو الأساس (48) .

ويذهب هيدجر Heidegger الى ابعد من هذا حين يقول « الاعلان بأن الله هو القيمة العليا كاعلان أخير عنه حط لحقيقته » . (49) لأن حقيقته هي الوجود وليست القيمة .

هذا ، ونخلص مما سبق عرضه عن علاقة الوجود بالقيمة الى النظريات الثلاث الآتيـة :

1 ـ القيمة هي الوجود على نحو من الأنحاء وان كان الوجود هو الموضوع الأول بالنسبة الى الفهم فى الفلسفة المدرسية .
2 ـ القيمة هي الأولى وأن لا معنى للوجود بدونها عند « لوسين » .
3 ـ الوجود هو الأول وأن لا معنى للقيمة الا بـه عنـد « فورست » و « لافيل » .

ويظهر لنا عندما نعمق التفكير فى هذا الموضوع أن القيمة لا تدركهـا الحواس ، وأنها لا تقبل الحصر فى مكان ، وأنها فوق كل تعين . ومع هذا

---

47. — RENE LE SENNE, *La destinée, personnelle*, p. 246, Flammarion, Paris, 1941.
48. — LOUIS LAVELLE, Introduction à l'ontologie, p. 19, P.U.F., Paris, 1951.
49. — HEIDEGGER, *Lettre sur l'humanisme*, 127, Aubier, Paris, 1957.

فانها كل شيء والمبدأ الخفي الذي يجعله قابلا للرغبة فيه ، ويميل بنا اليه . فالحق ، والخير ، والجمال التي تضفي على الأشياء قدرها نشعر بحدوها لنا في أعماق وعينا .

وتبدو لنا حين نتصورها بهذه الكيفية كالضد المطلق للوجود الذي تثبته الواقعية . فالوجود معطى خام ، ساكن ، ذو حدود متعينة ، وشيء خارجي بالنسبة الى الفكر ، ومخالف له كما أنه غريب عن مستلزماته ، ومنيع لا يقدر على النفاذ الى باطنه . (50)

فهو غير عقلاني ولا يمكننا أن نتخطى الهوة التي تفصل بينه وبين الفكر الا بالحكم لأن الحكم هو الذي يثبته ، لنا وان كان اعراضا عنه الى حد ما . ولا يتضمن اثباته لنا أي يقين مباشر سوى يقين ذاته نفسها . (51)

ولهذا ، فاذا كان لنا شعور بالقيمة فهو شعور لا يمنحنا الواقع اياه . انه شعور نابع من تلقائية الفهم ودينامية الارادة .

« فالقيمة قبلية بالنسبة للموضوع وتعبر عن وظيفة الفكر المحددة . وأما حكم القيمة فانه حكم يمتاز بتقدير الشخص الذي يدلي به ولا يمتاز بالوجود الذي يقدمه التمثيل » . (52)

انه تقويم يعبر عن تجربة معاشة ، ويبرز رغبة أو تفضيلا كما يعبر ، أيضا ، عن رد فعل انساني .

ويظهر أن المقابلة بين القيمة والوجود بهذه الكيفية خطيرة لأنها تضحي بالقيمة اذ تجعل منها مثلا أعلى صعب المنال ، أو لا قوام له كالسراب . والذي يسلم بهذا ينال من موضوعية القيمة ، ويحرمها من كل هيكل وجودي ، ويحكم عليها بالنسبية والذاتية والتعسفية (53) .

وهي نتائج يثور العقل ضدها ولا يرضى بها لأن هناك شروطا موضوعية للمعرفة وأساسا للامكانيات الأبدية . « ان التفكير ، كما يقول « بارودى

50. — AUGUSTE ECHTEVERY, *La valeur et l'être*, Actes du 3ème congrès, p. 78.

51. — LEON BRUNSCHVICG, *La modalité du jugement*, p. 116, P.U.F., Paris, 1964.

52. — AUGUSTE ECHTEVERY, *La valeur et l'être*, Actes du 3ème congrès, p. 78.

53. — *Loc. cit.*

Parodi خلق بدون شك ، ولكن داخل حدود تفكيرنا ، والروح حريــة ولكنها حرية فى حدود العقل » (54)

هذا ، وتوجد ، فى النظام الأخلاقي ، ايضا ، مبادىء سامية تفــوق الانسان لأنها تأمره بسلطة مطلقة . فالعالم لا يتحدث كأي رجل ولكن كشاهد لحقيقة من نظام اسمى . والأخلاقي لا يصف الأخلاق بلا مبالاة المؤرخ بل هو حكم يصدر اوامر الزامية . »

« ان حكم القيمة يعبر عن مقتضى exigence أو عن « واجب ان يكون ». ويرجع الى مثل أعلى يفرض نفسه على الانسان بنفسه ، من غير نظر الى تفضيل أو منفعة خاصة » (55)

ولهذا فالوجود الذي يمكن أن ندركه كانكار للفكر ، وكضد له وهــم خالص ، وعدم مطلق » . فاللاعقلاني ، بالمعنى الدقيق للكلمة ، لا وجود له لأن كل وجود ، وان كان ماديا ، على صلة بالفكر . ولذلك فهو قابل للفهم . « انه يتجسم فى صور الحقائق كلها لأنه النسيج العام الذي تفصل منه ، والهيكل الذي يضمن لها القوام » . « وهو ، زيادة على هذا ، فعل ، وفعل الى درجة يكون فيها « الفعل الخالص » الذي هو اسمى نقطة له . وهو ، أيضا ، « درجة كمال » . انه حقيقة وخير . واولويتــه فى مستوى المنطق تستجيب لكليته فى المستوى الوجودي (الأنطلوجي) . انه اول ما يعطي للفهم فى التجربة العامية vulgaire او العلمية . (56) وللفكر ارتباط متين به نبرز ضرورته الملحة كلما حاولنا الغاءه . فالوجود يتجلى لنا ، ويعرض علينا ثرواته التي تجد اصداء لها فى نفوسنا تربطنا به فيصير اذ ذاك ، بالنسبة الينا قطبا يجذب فهمنا وارادتنا . وموضوعا لمعرفتنا وحبنـــا .

ان هذه الشهادة التي يشهد بها الوجود على نفســه ، والتي نشارك فيها هي التي تكون القيمة . » (57)

فالقيمة تفرض كمالا موضوعيا يثير المحبة والاغراء l'attrait كما تفترض ملاءمة تستجيب لفقر . وهذا الكمال هو الذي نرجع اليه عندما نحاول أن

54. — Parodi, *En quête d'une philosophie*, p. 65, P.U.F., Paris, 1949.

55. — Auguste Echtevery, op. cit., p. 79.

»56. — *Ibid.*, p. 80.

57. — *Ibid*, p. 81.

نحمل الآخرين على مشاركتنا فى أحكامنا . فنحن لا ندلي بها بدون مبالاة . ونحاول ، دائما ، ان ندلل على صحة أساسها بمبررات لا شخصية معتقدين أن الوفاق يمكن ويجب أن يقع على واقع هذا الكمال ، وفى ضوء الفهم . ولعلنا نقوم بهذه المحاولة لأن تراتب الموجودات التي تحيط بنا يسمح لنا بها ، ويحملنا عليها (58) .

ان سلم القيم يوازي تدرج الموجودات ويسايره ، ولا يبتعد عنه . يقول « مالبرنش » : « الحيوان أكثر قدرا من الحجارة وأقل قدرا من الانسان » بقدر ما للحجارة والانسان من كمال خاص بهما » . (59) ويقول : و « الذي يرى هذه العلاقات من الكمال يرى حقائق يجب أن تنظم تقديره ، وبالتالي ، نوع الحب الذي يحدده التقدير » . (60)

ومع هذا ، فانه ينبغي لنا أن نلاحظ « أن القيمة تدل على أكثر من الطبيعة الخالصة ، المسجونة فى حدودها الخاصة . وهي ، وان كانت لا تزيد فى الحقائق المختلفة عنصرا ايجابيا ، تفترض تكييفات وعلاقات جوهرية بينها » . (61)

وهكذا ، فهي تظهر جد مرتبطة بالوجود ، لأن أساس كل تقديـر ، وبالتالي أساس كل تقويم ، موجود فى خواص الوجود .

ويعني هذا ان حكم القيمة يقوم على حكم الوجود ، و أن يقين القيمة تابع لحضور الوجود . فلا قيمة بدون وجود كما أنه لا وجود بدون قيمة على الرغم من أن القيمة تكون حضورا ومثلا أعلى فى آن واحد (62) .

فهي كما يقول « لافيل » ، الخاصية التي توجد فى الاشياء ، والتي تجعل منها أشياء جديرة بالوجود ، أي بأن تكون مرادة (63) .

ولها أنواع متعددة يجذبنا كل منها اليه بطريقته الخاصة ، ويمكننا حصرها وعرضها فى نظام أو انظمة متماسكة .

---

58. — *Ibid.*, p. 81.

59. — *Cf.* PIERRE DUCASSE, *Malebranche : sa vie, son œuvre*, p. 145, P.U.F., Paris, 1947.

60. — *Loc. cit.*

61. — ECHTEVERY, *op. cit.*, p. 81.

62. — AUGUSTE ECHTEVERY, *La valeur et l'être*, Actes du 3ème congrès, p.p. 77-8-.

63. — LAVELLE, *Introduction à l'ontologie*, p. 105.

3 ـ القيم الأساسية

لقد اعتاد الفلاسفة أن يصنفوا القيم الى عقلية ، وجمالية ، واخلاقية يمثلها حسب ترتيبها الحق والجمال والخير .

ويظهر أن هذا التصنيف ناقص لأنه يعتني بالقيم الروحية ، ويهمل القيم المادية كما يهمل القيم الوجدانية التي تتمثل في اللذة والألم .

ولهذا فاننا نفضل عليه التصنيف الذي يقدمه « لويس لافيل » لها والذي يعطي عنها صورة كاملة بقدر الامكان ، ويجمعها في نظام متلاحم تميل اليه النفس لأنه يصنفها ، ويحيط بها ، ويدرجها ، ويقوم على أساس منطقي معقول .

يرى « لافيل » أن القيم مهما كانت قيم للانسان الذي يمكن اعتباره اما كائنا منخرطا في العالم . واما كائنا يمكنه أن يتأمل هذا العالم . واما كائنا يمكنه أن يتجاوزه بتصور عالم من بعده .

ويرى أنه يمكننا ، تبعا لهذا الاعتبار ، أن نعد ثلاثة أصناف للقيم باستطاعتنا أن نقسم كلا منها الى قسمين نراعي في أولهما **الذات** ، وفي الثاني **الموضوع** .

ان الانسان المنخرط في العالم يتطلع الى القيم الاقتصادية لأن له حاجات مادية يتحتم عليه ارضاؤها فيه . وهي قيم لم يكن الأخلاقيون يعيرونها قدرا لحقارتها وغلطتها ، ولأنها كثيرا ما تنسينا القيم العليا فنجعل منها غايات لنا مع أنها ليست الا مجرد وسائل نتوصل بها الى ما هو أسمى منها .

والصواب أنه يجب علينا اعتبارها لأنها كالأساس للقيم الاخرى ولأنها شرط في اتجاه الانسان الى غيرها ، وبحثه عنها . وهذا واضح لأن الانسان لا يمكنه أن يتطلع الى الحق والخير والجمال وحاجته الجسمية الأساسية تتطلب الارضاء .

ويجب علينا ان نهتم بها من ناحية أخرى لأنها تسهل علينا تصور القيمة بصفة عامة ، وتصور القيم العليا بصفة خاصة لبساطتها ، ولكونها موضوعا لتجربة الجميع . فهي ليست قيما زهيدة ، كما يبدو لأول وهلة ، ولا قيما منعزلة عن غيرها ، ومستقلة بنفسها لأن القيم الوجدانية تترتب عليها وتفترضها . ولولا ذلك لما شعر الانسان باللذة حين ينعم بها ، ولا بالألم حين يحرم منها .

وهي ، أيضا ، ذات علاقة بالقيم الاخرى التي تفوقها ، والتي نسعد بتحقيقها سعادة تناسب درجة سموها ، والتي لا نستطيع أن نهتم بها اذا كنا محرومين مما يقيم أودنا ، ويدفع عنا أذى الحر والبرد ، ويطمئن نفوسنا ، ويجعلنا نشعر بالأمن ، أو على الأقل ، بالثقة فى نفوسنا .

ان القيم الاقتصادية تلعب دورا هاما فى حياة الناس ، وان لم تكن كل شيء فيها . ولهذا فان الاسلام الذي يمتاز بسمو قيميته ، على حق ، حين يمنحها أهمية ، ويجعلها فى مقام لا يوجد لها فى غيره .

فالمسلم يجب عليه أن يضمن لنفسه ، وبأمر دينه ، ما يحصنها ويرضي حاجتها الضرورية من مأكل ومشرب وملبس ، ومسكن ، وزواج ، واستجمام من غير تفريط ولا افراط .

وهو ، اذ يرضى حاجاته هذه طلبا لغيرها من الكمالات التي يجب عليه التحلي بها يعتبر مثل من يقوم بعبادة . ولذلك نجد المسلمين الذين فهموا من هذا الدين لبه ومقاصده السامية لا يهملون هذا الجانب من الحياة ، ويعيرونه الاهتمام اللائق به .

فالمأكل والمشرب زاد ونعمة ، واللباس زينة وشعار تقوى ، والزواج احصان وكسب لنصف الدين ، والمسكن مأوى وبيت طاعة والاستجمام راحة واستعداد للمهام الجليلة .

ولا يوجد فيها كلها ما يحتقر أو يعاب ولكن بشرط أن نجعل منها وسائل لما هو أسمى منها . وفى القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف شواهد كثيرة على ما نقول ، منها الآيات الآتية :

ـ « **قل : من حرم زينة الله التي أخرج لعباده من الطيبات والرزق ؟** »

« **قل : هي للذين آمنوا فى الحياة الدنيا خالصة يوم القيامة .** » (64)

ـ « **وابتغ فيما آتاك الله الدار الآخرة ولا تنس نصيبك من الدنيا ، واحسن كما أحسن الله اليك** » (65) .

ـ « **نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنى شئتم وقدموا لأنفسكم واتقوا الله ، واعلموا أنكم ملاقوه وبشر المؤمنين** » (66) .

---

64 ـ قرآن كريم ، سورة الاعراف ، الآية 30 .
65 ـ قرآن كريم ، سورة القصص الآية 77 .
66 ـ قرآن كريم ، سورة البقرة ، الآية 221 .

ومنها الأحاديث الآتية : ــ

ــ « نعم المال الصالح للرجل الصالح . » (67)

ــ « من تزوج فقد أحرز شطر دينه ، فليتق الله فى الشطر الثاني » .(68)

ــ « لا يدخل الجنة من كان فى قلبه مثقال ذرة من كبر ، فقال رجل : ان الرجل يحب أن يكون ثوبه حسنا ، ونعله حسنة ، فقال : ان الله تعالى جميل يحب الجمال . » (69)

ان القيم الاقتصادية لها قدرها الذي لا يمكن اهماله فى حياة الانسان ، لا سيما وأنها القيم الأولى التي يصطدم بها لأنها تتعلق بوجوده مباشرة ، وانه مضطر الى اعتبارها قبل غيرها حتى يتسنى له أن يدوم . ولذلك فانه يمكننا أن نصفها بكونها قيم الحياة أو قيم الانسان فى العالم .

وتأتي بعدها قيم أسمى منها هي ، كما يسميها لافيل ، قيم الانسان أمام العالم ، وقيمه فوق العالم .

ان الانسان المنخرط فى العالم يمكنه أن يتخلص منه بواسطة التفكير لا من وجهة نظر فردية ونفعية ، ولكن من وجهة نظر كلية لا مغرضة ، فتكون له اذ ذاك القيم العقلية أو قيم الحقيقة أو المعرفة كما تكون له القيم الجمالية أو قيم الجمال التي تقيم فى تلك اللذة اللامغرضة التي يمنحنا اياها مشهد الأشياء الخالص ، والتي يتحد فيها الحسي والروحاني . (70)

ويمكننا أن نقول عنها بأنها تكون مركبا من القيم الوجدانية والعقلية ، وأن مصدرها ، فى الحساسية نفسها ، هو الانفعال الذي يثيره حضور العالم فينا حين نعتبره كتصور خالص . (71)

هذا ، ويعتبر لافيل قيم الانسان فوق العالم وما نسميه بالقيم الاخلاقية قيما تفوق القيم العقلية والجمالية . وتقوم على احترام الانسان للانسان

67 ــ راجع : أبو حامد الغزالي ، احياء علوم الدين ، ج 2 ، ص 23 ، دار احياء الكتب العربية ،بدون تاريخ .

68 ــ نفس المرجع .

69 ــ راجع : محمد الغزالي ، خلق المسلم ، ص ص 188 ــ 189 ، دار الكتب الحديثة بمصر 1960 .

70. — Louis Lavelle, *Traité des valeurs*, T. II, p. 294.

71. — *Ibid.*, p. 296.

فى ذاته ، وفى ذات الآخرين . وهي قيم تأتي بعدها القيم الروحانية أو الدينية التي هي أسمى القيم ، والتي يدفعنا اهمالها الى التمسك بالنزعة الأخلاقية التي تثبت قيما أخلاقية ولكن من غير أن تمنحها أساسا مقبولا . (72)

ان هذه النزعة تقطع صلة الانسان بمصدر وجوده وتتركه الى نفسه وتقلباتها . فهي ، وان كانت تدعو الى الأخلاق بشدة ، تحط من قدرها ، فى النهاية ، ولا تسمو بها .

هذا ، وتتأرجح القيمة ، مهما كانت ، بين قطبين : أحدهما ايجابي ، والآخر سلبي . فالقيم الايجابية تجذبنا اليها بما لها من كمال فنزداد قدرا ورفعة حين ننجذب اليها ، والقيم السلبية تجذبنا اليها ، أيضا ، ولكن بما لها من لمعان وبريق فننحط ونفقد قدرنا حين نستجيب اليها .

وسيظهر لنا ما نقول من خلال النظرة التي سنلقيها بعد هذا على القيم الأساسية التي ترجع اليها الأصناف السابقة لنرى ما فيها من شرف واثبات للوجود ، وما فى أضدادها من خسة ونفي له . وهي قيم الحق والجمال والخير التي سنضيف اليها الحب الذي يرى « لوسين » فيه قيمة رابعة أو القيمة بالدرجة الأولى .

ان الحق يبدو من المعاني الأولية التي يستحيل تعريفها أو التي لا فائدة فى محاولة تعريفها اذ كل انسان يفهم المقصود منه ولا يحتاج الى من يبينه له . ومع هذا ، فان تتبع استعمالاته يكشف لنا عن تفسيرات متعددة له تدل على تشعب معانيه ، وغموضه . فهو ، فى الأصل ، مصدر للفعل « حق » بمعنى ثبت ووجب ، وبمعنى وافق وطابق . (73) وترادفه كلمة الحقيقة التي هي صفة زيدت التاء فى آخرها لنقلها الى الأسمية كما زيدت التاء فى آخر كلمة « علامة » لنقلها من الوصفية الى الأسمية . (74)

والمقصود بها معان متعددة نجدها معروضة فى المعاجم ولكننا لن نقف الا مع المعنى الذي يهمنا هنا . وهو الذي يدل عليها كقيمة يجعل منها العالم مطلبه ، وغايته ، ويحاول الفيلسوف أن يعرف كنهها وماهيتها .

---

72. — LOUIS LAVELLE, *Traité des valeurs*, T. II, pp. 32-48.

73 — الراغب الاصفهاني ، معجم مفردات ألفاظ القرآن ، ص 124 ، دار الكاتب العربي ، 1972 .

74 — الجرجاني ، التعريفات ، ص 79 ، مطبعة الحلبي ، مصر ، 1938 .

ان الحقيقة تقال على قضية او عدة قضايا صحيحة مثل قولنا : « سيدنا محمد خاتم الأنبياء » ويكون لها فى هذا الحال معنى متعين .

وتقال للدلالة على الخاصية التي يتميز بها ما هو صحيح أو حقيقي . ويكون لها فى هذه الحال معنى مجرد . فقولنا : « ولد سيدنا محمد فى مكة المكرمة » يمتاز بالحقيقة . وكذلك كل موصوف بها . فالصديق الحقيقي هو الذي تكون معاملته تابعة لما تستلزمه الصداقة فى ذاتها ، والحرير الحقيقي هو الذي لا يوجد فيه غش ، واللوحة المزيفة حقا هي النسخة التي تشبه اللوحة الأصلية شبها قويا يجعلها تمتاز عنها الا للنقاد الماهرين لأن زيفها ، فى ذاته ، يحتوي عى ما يجعل منه زيفا حقيقيا .

ان الحقيقة ليس لها معنى واحد ، بل معان متعددة يظهرها الاستعمال . وهي ذات علاقة بالأقوال والأشياء ، والأفعال ، وغيرها . ومعنى هذا أنها ذات علاقة بالموجودات كلها .

هذا ، واذا تأملناها فى مستوى الفكر فاننا نجدها تتبع مادتها والصورة التي نعطيها لهذه المادة .

فاذا قلنا : بعض العرب كرام .

وحاتم عربي

اذن حاتم كريم

فالنتيجة حقيقة من حيث مادتها ولكنها باطل من حيث صورتها لأن الاستدلال الذي أوصلنا اليها غير صحيح .

واذا قلنا : العرب ليسوا فلاسفة .

والكندي عربي

اذن الكندي ليس فيلسوفا .

فالنتيجة باطلة من حيث مادتها لبطلان القضية الكبرى ولكنها حقيقة من حيث صورتها لأن قياسها صحيح .

وتبعا لهذا ، فانه يمكننا ان نقسم الحقيقة الى صورية ومادية أو واقعية .

فالحقيقة الصورية تقوم على تطابق الفكر مع نفسه أي على عدم مناقضته لها .

والحقيقة المادية أو الواقعية تقوم على التطابق بين الفكر والأشياء . فقولي « الباب مفتوح » صحيح اذا كان الباب مفتوحا بالفعل حين أتحدث عنه .

وتكون هذه الحقيقة الأخيرة منطقية أو وجودية تبعا لأخذنا الفكر أو الاشياء معيارا لها . فالحقيقة المنطقية أو حقيقة القول vérité du discours تقوم على مطابقة الفكر للأشياء . ويقرب منها الصدق الذي هو مطابقة القول لما يعتقد حقا . فالصدق ، على خلاف الحقيقة ، ينافي الكذب ولكنه لا ينافي الخطأ .

والحقيقة الوجودية أو حقيقة الموجود ، والمراد به الموضوع المحكوم عليه ، تقوم على مطابقة الأشياء للفكر اي للنموذج المثالي الذي لنا عنها ، والذي نعتبره ذا قيمة مطلقة . فالابن الحقيقي ، والكذب الحقيقي هو الابن أو الكذب الذي يعني ما هو مقصود به على نحو كامل .

والذي يتلخص لنا من هذا كله أن الحقيقة تقوم على المطابقة وأنها تتنوع تبعا للمنظور الذي نرى من خلاله هذه المطابقة . فهي ركيزتها ولا يمكن أن يكون لها وجود بدونها .

ولذلك فهي لفظ مشكك analogue وليست لفظا متواطئا univoque أو مشتركا équivoque . ويمكننا اذا قارنا ما صدقاته بعضها ببعض أن نميز معناه الخاص أو معناه الأولى بالنسبة لنا عن معناه العام أو الثانوي . وتبرز لنا المقارنة أن الحقيقة الصورية لا يمكن أن تكون المعنى الأولى للحقيقة لأنها نتيجة تجريد ، ولا يتحدث عنها الا الفلاسفة . وعليه ، فالحقيقة المادية أو الواقعية هي الأولى . وبما أن هذه اما حقيقة منطقية أو وجودية فانه يبقى لنا أن نعرف الأولى منهما ، أو يبقى لنا بعبارة اخرى أن نعرف هل الحقيقة تكون في الفكر قبل أن تكون في الأشياء أو في الأشياء قبل أن تكون في الفكر .

يقول أرسطو : « الحق والباطل ليسا في الأشياء (...) انهما في الفكر . » (75)

---

75. — Aristote, *La Métaphysique*, Livre E, chap. IV, T. 1, p. 344, Vrin, Paris, 1966.

ويظهر ان هذا الرأي هو الصحيح لأن الحق والباطل لا يمكن تصورهما الا مع وجوده . فاذا قامت حرب نووية ، مثلا ، وابادت الكائنات كلها ، فانه لن يبقى شيء ، ولو بقيت الارض ، وبقى العالم المادي كله ، يمكن أن يقال عنه :انه حق أو باطل الا بالنسبة لله الواحد القهار .

ان الحقيقة ، اذا اخذنا بما يترتب على المثال السابق من نتائج ، هي فى الفكر بالنسبة الينا ، ولكننا نجعلها فى الأشياء بالتشكيك par analogie واعتبارا لفكر هي بالنسبة اليه حقيقية .

والمقصود بالفكر الذي تكون الحقيقة خاصية له هو الحكم الذي نثبت به شيئا لآخر أو ننفيه عنه .

فاذا لم يكن حكم فانه لا تكون حقيقة ، ولا يكون باطل لأن الحكم هو الذي يصدق عليه كونه مطابقا أو غير مطابق للواقع .

ونحاول عندما ندلي به أن نقبض على الشيء فى ذاته ولكنه لا يوصلنا الى ذلك لانه لا يستطيع ان يؤدي وظيفته الا بتجريدات تحيط بالشيء تدريجيا . فأنا لا أستطيع ، مثلا ، أن اقول كل شيء عن كتاب ولكنني استطيع أن أقول عنه : انه كتاب جديد ، ومفيد ، ومطلوب ، وجيد الطبع الى آخره ..

ويكون حكمي حقا اذا كان الكتاب الذي اتحدث عنه ، يتصف فعلا ، بما أنسبه اليه ، وباطلا اذا كان الأمر على خلاف ذلك .

والمعيار الذي يجعلني أطمئن الى الحقيقة التي يحتوي عليها هو معيار البداهة التي يمكننا ان نعرفها بأنها خاصية ما يفرض نفسه علينا بكيفية لا يبقى معها مجال للشك ، وهي خاصية للشيء نفسه ، وليست علامة خارجية عنه . فأنا لا أحكم على شيء بأنه حقيقة بعد ان أرى انه بديهي ، ولكنني أرى بداهة حقيقية مباشرة ثم أحكم عليه .

ومع هذا ، فانه يجب علينا نأ لا نثق ثقة عمياء بهذا المعيار لأن هناك بداهات متعددة توقعنا فى الضلال ، ولا تدلنا على الحقيقة .

ولهذا يقول « جول لوكيي » Jules Lequier : « لا يوجد يقين فعلي بوجود بداهة الا اذا صار الشك حاصل نية سيئة . فأنا لا يكفيني ، لأعترف بوجودها ، أن أصبح بنوع من التلقائية ، أمام الشيء « هو بديهي ! » انه يلزمني ، بكيفية ما أن أغرى نفسي بالخطأ وأن أقاوم الحقيقة وأن أقاومها

لأستسلم لها ، وأن لا أستسلم لها الا لأتجنب ذلك الحزن الباطني الـذي ينذرني بأنني سأكذب على نفسي اذا أخطأت . » (76)

فالحقيقة موجودة . ولها النور الذي يدلنا عليها ولكنه يجب علينا أن نحارب من أجلها ، وأن لا نفتر بما له لمعانها ، وهو ليس منها .

انها قيمة تربط بيننا وبين ما يحيط بنا ، وتجعلنا نستأنس به ، ونتواءم معه . ونحيا فى وسطه ونحن أغنى وجودا ، وأسمى قدرا . فالحياة بدونها كلا حياة . (77) وقد تكون غير ممكنة اذا لم يكن لها وجود بكيفية أو أخرى ، بالنسبة الينا ، لأن الخطأ الذي يضادها ليس بشيء .

اننا نستطيع أن نعرف الخطأ بكونه الحكم الذي يقوم على عدم مطابقة الفكر للأشياء ، أو عدم الحكم بكل دقة على الأشياء . ولكن هذا لا يعني أنه لفظ مشكك كالحقيقة لأنه لا يكون فى الأشياء ، ولا يمكن أن يكون شيئا فى ذاته . فهو لا يتجاوز حدود الحكم . ويعني هذا أن سببه مقصور عـلى نقصان فينا أو على عدم أو سلب .

فاذا وقعنا فيه فقدنا الاتجاه الصحيح ، وابتعدنا عن الجادة التي توصلنا الى الكمال الذي ننشده . انه سبب ضلال وانحراف ، ولا تنتج عنه بالنسبة الينا سوى أوضاع سلبية لا يمكننا أن نتقدم أو نسمو بالاعتماد عليها .

ولهذا ، فنحن لا نطلبه . ونطلب الحقيقة التي نقبض بواسطتها على ما يحيط بنا ، ونميل اليه ، والتي تنيرنا فى نشاطنا ، وتجذبنا اليها بقدر ما يظهر لنا منها لأنها فى النهاية قوامنا ، وقوام كل شيء . « ومـا خلقنـا السماوات والأرض وما بينهما لاعبين ما خلقناهما الا بالحق ، ولكن أكثر الناس لا يعلمون . » (78)

وتتجلى لنا ، والعالم أمامنا ، يعرض علينا أسرار عجائبه كما تتجلى لنا قيمة الجمال ، وهو يعرض علينا مفاتنه وزينته . (79)

---

76. — Jules Lequier, *A la recherche d'une vérité première,* œuvres complètes, p.p. 27-28, Ed. de la Baconnière, Paris, 1962.

77. — Le Senne, *Introduction à la philosophie,* p. 375, P.U.F. Paris, 1958.

78 ـ قرآن كريم ، سورة الدخان ، آيات 36 ـ 37 .

79. — *Cf. :* Foulquie, *Traité de philosophie* T. III, pp. 176-200, Ed. de l'école, Paris 1951.

راجع ايضا : توفيق الطويل ، اسس الفلسفة ، ص 397 وما بعدها ، دار النهضة العربية ، القاهرة ، 1970 .

ان الجمال مثل الحقيقة من المعاني الأولية التي لا تحتاج الى تعريف لفهم المقصود منها . فالاحساس هو الذي يكشف لنا عنه ، ويجعلنا نعيش تجربته حين يثير فى نفوسنا العاطفة الفنية التي تستولي علينا كلما عن لنا شيء يسلب عقولنا بروعة صورته .

وهو أنواع يمتاز كل واحد منها عن الآخر بالوسيلة التي ندركه بها . فهناك الجمال الجسماني الذي تدركه الحواس ، ويهتم به الفن مباشرة . وهناك الجمال العقلي الذي يقوم على علاقات تدرك انسجامها وظيفة « روحية » ما ، هي الفهم أو العقل . وهو الجمال الذي يتحدث عنه « هنري بوانكاري » Henri Poincaré حين يقول : « يمكن أن نحار اذا ذكرت الحساسية فيما يتعلق بالبراهين الرياضية لأنه يبدو لنا انه لا يمكنها أن تهم سوى الفهم . والحقيقة أن هذا ليس الا سهوا عن الجمال الرياضي ، وعن انسجام الأعداد والأشكال ، وعن الأناقة الهندسية . فالرياضيون الحقيقيون كلهم يعرفون عاطفة فنية . وعاطفة فنية حقيقية . والذي لهم فيها . هو الحساسية » . (80)

وهناك أخيرا ، الجمال الأخلاقي الذي يحققه الانسان الذي هو انسان حقا ، ونعني به الانسان الذي تشكل القيم الروحية أفكاره ، وعواطفه وسلوكه . وهو جمال ندركه بالضمير ، ولا ندركه بالحواس أو العقل .

هذا ، والجمال ، مهما كان ، ليس موجودا خاصا قائما بذاته كالورقة التي أكتب عليها ، أو أنا ، أو أنت ، فهناك أشياء جميلة أو نساء جميلات ولكنه لا يوجد شيء هو الجميل المحض .

فالجمال خاصية للوجود . وتظهر لنا هذه الخاصية عرضية فيه لأنها قد تكون فى الموجود ، وقد لا تكون فيه اذا اعتبرناها من زاوية الفن . فالموجودات التي تحيط بنا ، فيها ما يتأثر حسنا بجماله ، وفيها ما ينفرنا بقبحه . ولا يمكننا أن نقول عن هذه الموجودات الأخيرة : « انها جميلة » الا اذا اعتبرنا الجمال خاصية جوهرية لها كموجودات بصفة عامة .

ويكون ذلك اذا اعتبرناها بعين الماورائي الذي يتجاوز مظاهر الوجود ، ويحاول الامساك بأعماقه .

وهذا هو الذي يقوم به الفلاسفة المدرسيون الذين يرون الجمال خاصية جوهرية للوجود أو حدا متعاليا يسمو على مقولاته كلها ، ونعثر عليه فى كل واحدة منها .

---

80. — *Science et Méthode,* p. 57, Flammarion, Paris, 1908.

وهو ما يقوم به ، أيضا ، «جاك ماريتان» Jacques Maritain الذي يعتبره « روعة كل المتعاليات حالة كونها مجتمعة » (81) لأنه يمتزج بالحقيقة والخير كما تشير الى ذلك الأنواع التي سبق أن ذكرناها له . فهو من مجال الوجود . وهو مجال نحاول أن نعرف فيه حقيقته فى ذاته .

فاذا انتقلنا منه فى طلبنا لتصوره الى مجال المظاهر الذي يحدد ، وحده ، انفعالاتنا الفنية ، ونعرف فيه ما هو الجمال بالنسبة الينا رأينا انه يتجلى لنا من جانب آخر .

يقول « كانط » Kant فى تعريفه الأول : « اننا نسمي جميلا موضوع لذة غير مغرضة . » (82) ويقول فى تعريفه الثاني : « الجميل هو ما يعجب اعجابا كليا من غير تصور . » (83) أي من غير تدخل للفهم .

فاذا تأملنا هذين التعريفين وجدناهما يميزان الجمال بتأثيره على الحساسية الانسانية ، ولكن من غير تحديد للجمال فى ذاته ، أي لما يثير العاطفة الفنية فينا مما هو موجود فى الأشخاص والأشياء ، أو بعبارة أخرى من غير تحديد لماهية الجمال الظاهراتية .

ان الآراء كثيرة فى هذا الموضوع . فأرسطو ، فى حديثه عن المأساة ، يقيم الجمال على النظام المتحد مع العظمة . (84)

ويرى المتأثرون بالفيثاغورية الذين يعتمدون على الموسيقى للادلاء بآرائهم فى الموضوع أن الجمال يفسره النظام ، والتناسب ، والاعتدال ، والانسجام .

وأما بعض المحدثين فانهم يرون فيه تعبيرا حسيا عن الروحاني . يقول هيجل : « ان الجمال يعرف كالظهور الحسي للفكرة . (85)

ويرجع هذا الاختلاف فى تعريف الجمال ظاهراتيا الى شتات الأشياء التي يمكن أن تؤثر على حاستنا الفنية . فنحن لا نستطيع أن نعرف ما الذي

---

81. — JACQUES MARITAIN, *Art. et Scolastique*, p. 183, La librairie de l'art catholique, Paris, 1920.

82. — KANT, *Critique du jugement*, p. 46. Vrin, Paris, 1960.

83. — *Ibid*, p. 46.

84. — ARISTOTE, *La Métaphysique*, Livre M., III., T. 2, p. 732, 1966.

85. — *Cf.* HENRI LEFEBVRE et NORBET GUETERMAN : *Hegel, Morceaux choisis traduits de l'allemand*, T. 2, p. 245, Gallimard, Paris, 1939.

يفتننا فيما تتلقاه حواسنا فترتاح له وتسعد به ، ولا نستطيع أن نقول عنه : « انه هذا العنصر او ذاك » لأن كل ما ذكره الفلاسفة قواما للجمال لا يكون قواما له بصفة مطلقة ، ولذلك يظهر لنا تعريفه بآثاره فى نفوسنا أكمل تعريف له وأقواها .

يقول « برادين » Pradines : « اننا نسمى ، بالتدقيق ، جميلا ما يسحرنا ، ولا نعرف للجمال معيارا آخر . » (86)

فالجمال ، اذا ، له وجود فيما يحيط بنا ، ونتأثر به فتبدو لنا الحياة فردوسا ، ولكنه لا يكسب معناه الا حين نضفي عليه حياة تجعلنا نتواجد معه ، ونتخذه منطلقا لمقامات تتراءى لنا فيها اللانهاية وأبعادها .

ويبدو أن هذا الجمال ليس فى حاجة الينا ليكون . وهو ما يعبر عنه هيجل حين يقول : « ان ريش الطيور المتعدد الألوان يرف حتى ولو لم يره أحد ، وغناء الطير يتردد حتى ولو لم يسمعه أحد ، وشجرة كاراتوس التي لا تزدهر الا ليلة واحدة ، والغابات الاستوائية التي تشتبك فيها النباتات الجميلة الغنية فتنبعث منها عطور فاعمة ، كل هذا يفنى ، ويسقط دون أن يستمتع به أحد . . » (87)

ومع هذا ، فامكان شعورنا بجمال ما يراه غيرنا قبيحا ، وبقبح ما يراه غيرنا جميلا يحتم علينا التساؤل عن اهمية دورنا فى اثبات الجمال ، واثبات ضده .

ان القبح الذي تمتا زبه بعض الأشياء يؤثر علينا ويجعلنا ننفر منها لأننا نتألم لما يبدو لنا فيها من نقصان فظيع . فهي أشياء نشعر بوجودنا يتناقض حالة اصطدامه بها . ومع هذا فان النظرة الفاحصة التي تتجاوز المظهر قد تجد فى القبيح جمالا هو قوام الموجود مهما كان نوعه .

فالجمال الذي ننسبه للأشياء مصدره فينا فى مستوى ما . ويعبر الشاعر عن هذا أحسن تعبير حين يقول :

« كن جميلا تر الوجود جميلا » . (88)

86. — PRADINES, *Traité de psychologie*, T. 2, p. 269, P.U.F., Paris, 1956.

87. — *Cf.* R. SERREAU, *Hegel et l'hégélianisme*, pp. 29-30, P.U.F., Paris, 1968.

88 — ايليا أبو ماضي ، رجع : محمد عبد الغني حسن ، الشعر العربي فى المهجر ، ص 35 ، القاهرة 1958 .

ومصدره فى الأشياء فى مستوى آخـر ، وفى الأشياء كلها كما سبقت الاشارة الى ذلك فيما تقدم .

انه كالقيم كلها . ويظهر لنا ذاتيا وموضوعيا حسب الزاوية التي ننظـر منها اليه ، ولكنه ومهما تكن كيفية ظهوره ، حاضر يسلب نفوسنا ويمتلكها . فهو قيمة تتجلى للانسان حالة كونه أمام العالم . ويمثل الخير القيمة التي تتجلى له حالة كونه فوق العالم حسبما يقول لافيل . (89)

ان كلمة « الخير » التي هي فى الأصل ، مصدر للفعل « خار » ، « يخير » أي صار ذا خير تستعمل فىاللغة العربية للدلالة على ما يرغب فيه الكل كالعقل مثلا ، والعدل ، والفضل ، والشيء النافـع . وضدها الشر . » (90) وتستعمل وصفا للدلالة على التفضيل كما تستعمل للدلالة على المال .

ولقد وردت بالمعنى الأول فى قوله تعالى : « ولتكن منكم أمة يدعون الى الخير » (91) وبالمعنى الثاني فى الآية الكريمة : « وتزودوا فان خير الزاد التقوى . » (92) ، وبالمعنى الثالث فى هذه الآيـة » وانـه لحب الخـير لشديد . « (93)

ان الخير بالمعنى الأول غاية تطلب لذاتها، ويسمو قدر الانسان بتحقيقها . وهو بالمعنى الثاني صفة تفضيل تدل على زيادة فى الكمال عند صاحبهـا بالنسبة الى غيره . وأما بالمعنى الثالث فهو وسيلة قد تعين الانسان على أن يزداد بها قدرا وقيمة ، وقد تغريه على الجري وراء اللذائذ بدون تمييز .

فاذا تأملنا المعنى الأول الذي يهمنا بأن لنا أن المقصود فيه بكلمة الخير نوع من القيمة لأنه يشير الى كمال قد يكون عقليا أو أخلاقيا أو جماليا .

وبالفعل ، فما ندل عليه نحن فى عصرنا بكلمة القيمة كان القدماء يدلون عليه بكلمة الخير . ويعني هذا أنه كانت لهم نظرات فى القيم ، كانوا يعرضونها لدى حديثهم عن الخير وما يتعلق به .

---

89 ــ راجع : توفيق الطويل ، أسس الفلسفة ، ص ص 464 ــ 479 .
Voir, aussi : FOULQUIE, *L'action*, pp. 249-262. Ed. de l'école, Paris, 1961.
90 ــ الراغب الاصفهاني ، معجم ألفاظ القرآن ، ص 163 .
91 ــ قرآن كريم ، سورة البقرة ، الآية 196 .
93 ــ قرآن كريم ، سورة العاديات ، الآية 8 .

ولذلك فانه يتحتم علينا طلبا للتحقيق أن نحد معنى الكلمة وان نقصرها للدلالة على ما نعرفه اليوم بالخير الأخلاقي .

ان الخير الأخلاقي يمكننا ان نعرفه بأنه الفعل أو السلوك الذي يناسب الطبيعة الانسانية من حيث هي انسانية . والمراد به الفعل أو السلوك الذي يطابق مستلزمات العقل ، ويحقق أكثر من غيره مثال الانسان .

ان الانسان بجسمه يشارك الحيوان فى ميوله وغاياته . ولذلك فهو يركز نشاطه العقلي ، لتفرده ، على ارضاء حاجاته ، وخدمة مصالحه الشخصية ، ويجعل غايته او خيره من هذه الزاوية قائمين على طلب اللذة والقوة .

ولكنه يمتاز بكونه روحا يستطيع أن يصير شخصا يضع نفسه فى مكان الآخرين ، ويطلب خيرهم وكأنه خيره الخاص ، ويستطيع أن يتصور لنفسه نظاما مثاليا يجد لذة فى تحقيقه .

ولهذا السبب ، فاننا نستطيع أن نقول عنه : ان غايته وخيره يقومان على تنمية حياة الروح لديه . فهو ثنائي الطبيعة . وبما أن هذه الثنائية التي يخضع لها تنتج عنها معارك دائمة بين حيوانيته وروحانيته فاننا نستطيع أن نقول : أن الخير الأخلاقي أو الخير بدون قيد يقوم على التنظيم التدريجي لعناصر المركب الذي يكون الانسان ، يعني على اخضاع الغايات السفلى لديه للغايات العليا .

فهو قيمة لا تكون لها معالم اذا كانت الفوضى سائدة ، ولا يمكننا أن نرجوه من انسان متناقض ، ولا فى بلد ممزق ، كما انه لا يمكننا أن نأمله فى ظل حكومة فوضوية .

ان الفوضى لا يوجد خير فيها . ولا يعني هذا أن النظام لا يكون فيه الا الخير لأن النظام أنواع ، ولكل منها آثاره ونتائجه . فهناك النظام الخانق الذي تفرضه المراقبة المضيقة ، ولا تؤمن به القلوب . وهناك النظام المنعش الذي تطيب له النفوس ، وتتمسك به لأنها ترى فيه ازدهار وجودها وتفتحه .

« فالخير هو النظام الذي يساعد على النشاط » (94) ، وعلى النشاط الذي نقصد تحقيق القيمة فى الوجود بواسطته ، وذلك باخضاعه لمعايير سامية ، والتوجه به الى غايات نبيلة .

---

94. — Le Senne, *Introduction à la philosophie*, p. 380.

ان الوجود الذي تسود فيه المعايير السافلة ، وتسبى فيه الغايات الخسيسة هو الوجود الذ ييتشأ عنه الشر .

ويمكننا أن نعرف الشر بانه خاصية ما يناقض الغاية التي يجب أن يتوجه اليها موجود ما . ويصدق هذا التعريف على الشر الذي يؤثر على الحساسية يعني على الألم ، كما يصدق على الشر الأخلاقي .

وحيث أن الشر الأخلاقي هو الذي يهمنا فانه يمكننا أن نعرفه بأنه الفوضى التي تقوم على اخضاع الغايات العليا للغايات السفلى .

ويعني هذا أن الشر أمر غير واقعي . فهو يؤول الى فوضى فى السلوك ، ولي س شيئا ، ولا صفة ذاتية لشيء أو لفعل . ولذلك فان المانوية يخطئون حين يجعلون له مبدأ عمله مناقض لما يعمله مبدأ الخير .

فالانسان لا يريد الا الخير ولكنه قد يريده فى غير صالحه وفى غير زمانه . وذلك حين يتعلق بخيرات هي ، فى الحقيقة ، وسائل كما يتعلق بغايات . ان الذي يعيش ليأكل بدلا من أن يأكل ليعيش يجعل من الوسيلة غاية فيصير بذلك عبدا لخير سافل على حساب خير سام .

والذي يدفعه الى هذه الحال المؤلمة هو فقدانه للارادة الضرورية التي يستطيع بها الارتقاء الى المستوى الأعلى الذي هو مستوى الخير ، والتي يستطيع أن يلازم بها هذا المستوى ملازمة دائمة .

هذا ، وبما أن جاذبية اللذة هي مصدر أخطائنا فاننا نميل دائما الى أن نقرن اللذة بالشر ، وأن نقرن الخير بالألم والحرمان .

والحقيقة أن اللذة غير مرتبطة بالشر ارتباطا ضروريا ، وكذلك الألم والحرمان بالخير .

فاللذة فى حد ذاتها غير معيبة لأن التمتع بطيبات الحياة لا ينافي الأخلاق . ولا نستطيع نأ نعتبره منافيا لها لأنه يسهل علينا القيام بواجباتنا، ويعيننا على التحسن الدائم من غير انتكاس أو رجوع الى الوراء .

فالانسان مهما كان ، انسان . ولا يستطيع أن يعيش الا كانسان كما أنه لا يمكنه ان يطمع الا فى كمال انسان . وهو كمال لا يقع الوصول اليه بالاعراض عن مطالب الجسد والاشتغال بالروح للصعود بها الى درجات ومقامات مشبوه فيها لا يشهدها غير صاحبها . ولهذا فتهذيب الروح

ورقيها مجرد أوهام اذا لم يكونا معتمدين على ارضاء لحاجات الجسم ، وتهذيب لها ، ورقي بها الى أسمى من مستواها .

فالنبي صلى الله عليه وسلم ، حين يقول : « من تزوج فقد أحرز شطر دينه ، فليتق الله فى الشطر الثاني » ، (95) يجعل من الزواج عملا يحصل به من يقوم به على نصف دينه مع أن بعض الديانات تدعو الى تحاشيه لأنه مهواة الى جهة الحيوانية ، وتعتبره بعض المذاهب فرصة لارضاء شهوات جسمانية بحتة .

ويعني هذا أن الاسلام يرى فى الزواج كمالا فى ذاته ووسيلة الى كمالات يساوي التحلي بها تحقيق النصف من قيم الدين . وما يقال عن الزواج فى الاسلام يقال عن غيره من حاجات الجسم اذا نظر اليها فى اطار تصوره . يقول « فرتجوف سكيون » Frithsof Schuon « ليس أساس الأخلاقية الاسلامية مثالية مضادة للامكانيات الجماعية وحقوق القوانين الطبيعية التي لا تقبل النكران . ان أساسها هو الواقع البيولوجي ، ولكنه ، وعلى الرغم من تكوينه لأساس حياتنا الحيوانية والاجتماعية ، لا يوجد فيه ما هو مطلق لأننا مخلوقات نصف سماوية ، وفى امكاننا ، دائما ، ان نقهره فى مستوى حرياتنا الشخصية وان كنا لا نستطيع أن نقضي عليه فى مستوى حياتنا الاجتماعية » . (96)

فالخير لا ينافي اللذة اذا خدمته ، ولم تقصد لذاتها ، ولم تصر غاية لا نرى شيئا من بعدها لأنه هو الذي يجب علينا أن نتوجه اليه دائما فى كل اعمالنا ، مهما كان نوعها . وهو لا يتحقق بمعناه الكامل لأننا نقوم به خضوعا للواجب الأخلاقي ، بل لأننا نقوم به خضوعا للواجب العاطفي . فالأم التي تعتني بولدها لتقوم بواجب أخلاقي لا تحب ابنها ، ولا تربطها به عاطفة لأن ما تقوم به لا تقوم به من تلقاء نفسها . وانما تقوم به كعبء يجب عليها حمله . ولهذا ، فاننا لا نخطيء اذا قلنا :

ان هذا النوع من الخير لا تتحقق به القيمة لأننا لا نطلبه بكليتنا ؛ ولا نجد فيه ثروة تغني نفوسنا ، وتحملها على التعاطف مع غيرها ، ولا تتحقق به القيمة لأن الحب الذي يقربنا من غيرنا ، ويجعلنا نضحي من أجله بغير حساب لا يصاحبه . (97)

---

95 — راجع : ابو حامد الغزالي ، احياء علوم الدين ، ج2 ، ص 23 .

96 — *Comprendre l'Islam,* p.p. 32-33, Gallimard, Paris, 1961.

97 — راجع : توفيق الطويل ، اسس الفلسفة ، ص 432 وما بعدها .

voir aussi : FOULQUIE, *L'action,* pp. 340-345.

ان الحب هو الذي يحملنا على التعلق بما نتعلق به ؛ مهما كان . فهو الذي يضفي على الخير حرارة معدية ، ويمنحه وجها مغريا ، ولطافة فاتنة .

ولعله لهذا السبب يرى فيه « لوسين » القيمة الرابعة ، بل القيمة الأساسية التي تمسك القيم الأخرى كلها .

فهو الذي تتحول بواسطته طاقات الانسان المتعلقة بجسمه الى طاقات سامية روحية . وهو الذي يمنح القوة والوجود للعلم الذي يوجهه ليدمج طاقته في وضعية ما ، وللأخلاق التي تدله حتى لا يتيه في الفوضى ، والفن الذي يهذبه ويكمله .

ان حقائق العلم والتقنية تصير هدامة بدونه . وتصير الاخلاق مجرد أوامر صارمة بينما يصير الفن خادما سافلا لشهوانية لا قلب لها .

« فهو الروح نفسها حالة مولدها » . وهو الروح التي تبعث الحياة في كل شيء . انه الأساس والقلب الذي يكسب كل قيمة معناها . ولذلك فانه لا يتميز عن الروح ، ولا يتعين الا بها .

ويكون أول ما يكون حبا للذات يرمي الى وجود أقوى وأوسع ، ثم يصير حبا جنسيا ومولدا يرمي الى ظهور روح جديدة بواسطة روحين يحققان وحدتهما في وحدة جسميهما . وهو ، أيضا ، حب للغير ينتج عنه الوفاق في الافكار الأفعال . وحب لله لأن استلزام اللانهاية الذي يكون ما هيته يحركنا اليه ، ويجعلنا نرى فيه غايتنا القصوى . (98)

فهو في البداية والنهاية وبينهما . وهو في هذه الأحوال كلها قوام كل كمال ومصدره وغايته . ولعله لهذا يرى فيه بعض المتصوفين كل القيمة اذ يرون فيه دينهم وطريقتهم .

« لقد صار قلبي قابلا كل صورة
فمرعى لغزلان ودير لرهبان
وبيت لأوثان وكعبة طائف
وألواح توراة ومصحف قرآن
أدين بدين الحب أنى توجهت
ركائبه فالحب ديني وايماني » (99)

98. — LE SENNE, *Introduction à la philosophie*, p. 382.

99 — محي الدين بن عربي ، ترجمان الأشواق ، ص 43–44 ، دار صادر ، بيروت : 1971 .

ان هذه الأبيات التي يقولها محي الدين بن عربي ، وهو صوفي عرف درجاته كلها ، صريحة فيما تعطيه للحب من المقام الأسمى . فهي تجعل منه دينا وايمانا ، وتعطيه بعدا يسع الوجود ويحيط به ، وتبرزه لنا قيمة يسري مفعولها في كل شيء ، ويمنحه معناه الكامل الذي يجمع بين حقيقته وخيره وجماله .

فاذا زال زال معه كل شيء . ويظهر لنا هذا في الكره الذي هو ضده ، والقيمة السلبية بالنسبة اليه ، كما يظهر لنا فيما يخلفه الكره من آثار .

ان الكره يجعل من حياة صاحبه جحيما اذ يجعله لا يريد من حوله الا الخراب والدمار .

واما الحب فانه قيمة القيم التي لا يمكننا أن نتصور شيئا كاملا بدونه .

ولهذا فاننا نرى أن « لوسين » مصيب حين يجعل منه قيمة رابعة زيادة على القيم الثلاث المعروفة .

4 ـ مشكلة القيم :

هذا ، والذي يتلخص لنا مما سبق عرضه أن القيمة هيكل الوجود ، وقوامه وغايته على الرغم مما يعترض الباحث فيها من مشاكل وعقبات .

فتعريفها غير ممكن لانها تتجاوزنا على الرغم من قربها منا ، **وخواصها** كثيرة تجلو لنا جوانب منها ولكنها لا تسمح لنا بالقبض عليها ، **وتعيناتها** وجوه يعكس بعضها بعضا فلا ندري ، ونحن نتأمل واحدا منها ، هل نتأمله بمفرده ، أم نتأمل القيم كلها في ذاته ومن خلاله ، **واهمية كل منها بالنسبة** الينا عظيمة جدا فلا نستطيع ان نبحث عن واحد منها ، وأن نهمل غيره ، **ووجودها** عجيب يبدو لنا أحيانا أنه مستقل عنا ، ويبدو لنا احيانا أنه تابع لوجودنا وأن لا معنى له بدوننا .

انها موجود من نوع خاص ، أو هي الوجود نفسه ونحن ننظر اليه من زاوية خاصة .

ولهذا كله ، ولغير هذا ، نرى الفلاسفة حائرين في امرها ومختلفين في الابانة عنها .

لقد اهتموا بمشكلها في العصور المختلفة وان لم يسموها بالاسم الذي نعرفها به اليوم ، واعطى كل منهم رأيه فيها حسب ما ظهر له منها ، وانطلاقا من المباديء التي اعتمد عليها . وهذا منذ أن بدأ الانسان يفكر الى عصرنا

هذا حيث ظهرت فلسفة القيم او نظريتها التي جعلت منها موضوعا رئيسيا حاول الفلاسفة معالجته من جوانبه كلها طلبا للوصول فيه الى جواب نهائي عن الأسئلة الكثيرة التي ما فتئت تلاحق الانسان عن وضعه فى الوجود منذ فجر التاريخ .

ولقد وقع الاهتمام بها بدون انقطاع لان الفلسفة مهما كانت ، قيمية الروح . **فهي تتساءل عن قيمة المعرفة** حين تجعل منها موضوع بحثها ، وتحاول أن تحدد **مصدرها وشروطها ، وتتساءل عن قيمة الوجود الانساني** حين تبحث عما يبرره ، وعن المعنى الذي هو له ، وعما يجعلنا نتعلق به ، **وتتساءل عن قيمة الوجود** حين تريد أن تعرف سبب كل ما هو موجود ، وحيث تضع سلما للموجودات تبعا لدرجة كمالها أو سموها éminence ابتداء من أدنى الموجودات الى الموجود الحق الذي هو اسماها .

ولذلك فانه يمكننا أن نقول بأن اهتمامات الفلسفة قيمية ، وانها ليست كاهتمامات العلم الذي يدرس الواقع ، ولا يحاول أن يتجاوزه .

ان التفلسف هو التساؤل عن المبرر ، وعن الحق فى الوجود الذي تتصف به الموجودات ، ولا سيما الانسان الذي يمكنه ، ويجب عليه أن يستحق الوجود لما له من وعي وحرية ، ولما يدركه من معنى كرامته .

والتفلسف هو التساؤل ، أيضا ، عن الكيفية التي يمكننا ان نستجيب بها لنداء القيم .

ويقع هذا التساؤل فى اطار نظرية القيم التي تعتبر القيم فى حد ذاتها لتحاول أن تحدد وضعها بالنسبة للمعرفة ، وبالنسبة للوجود ، ولا تعتبر الثمن الذي يمكن ان يكون للأشياء وحدها .

وسيظهر لنا فيما يأتي من بحثنا ، ومن خلال الفلسفات التي سنتعرض لها من زاوية نظر قيمية مدى اهتمام الانسان بهذه المشكلة والجهود الفكرية التي بذلها من أجل حلها .

ان كل فلسفة تدعى انها تقدم للناس قواعد الفكر والسلوك ، وانها تحدد لهم طبيعة الحقيقة والحكمة .

وكل فلسفة تحتوي على تمييز بين الواقع والظاهر ، يعني ، على ترتيب قيمي بين أنواع الوجود المختلفة ، على الرغم من كونها ، فيما يبدو بعيدة عن أعتبار القيمة . (100)

100. — LAVELLE, *Traité des valeurs*, T. 1, p. XI.

وبما ان الفلسفة كونية ، وليست وطنية ، وبما أن القيمة ضالة الناس كلهم ، وليست خاصة ببعض منهم ، فانه يمكننا ان ندرس كل الفلسفات التي توالت عبر العصور من وجهة نظر قيمية مهما كان الطابع الذي تتسم به .

فالفلسفات القديمة ، وفلسفات العصور الوسطى ، والعصور الحديثة ، كلها لها آراؤها فى القيمة وان لم تكن فلسفات قيمية بالمعنى المعاصر للكلمة.

ان الأرسطية ، مثلا لها قيمها . وكذلك الديكارتية ، والاسبينوزية ، والليبنتزية وغيرهـا .

ومن الممكن ان ندرسها كلها من هذه الجهة ، فنعرف مكانة القيمة فيها ، ونتبين تبعا لذلك ، أسسها التي تنبني عليها وأبعادها التي تمنحها قدرها ، واهتمامها بالانسان ، واشادتها به أو حطها منه .

ولاشك ان الوقوف معها سيفيدنا كثيرا لأنه سيجعلنا نطلع على نظريات فى الموضوع لها طرافتها ، ولانه سيبين لنا كيف وقع الانتقال من الفلسفات التي تسود فيها فكرة الوجود الى الفلسفات التي تسود فيها فكرة القيمة ، ولكن الموضوع وسعته يفرضان علينا ان نكتفي بالاشارة الى النظريات التي تلفت الانتباه فى هذه الفلسفات ، وان نعرض عنها فى جملتها لنتفرغ الى ما هو المقصود من بحثنا .

هذا ، ولا بد من الاشارة الى أن مشكلة القيم التي صارت ذات حظوة فى عصرنا ، لم تظهر أهميتها فى فلسفات الماضي . لأن الفلاسفة لم يكونوا يهتمون بها بصفة خاصة ، وانما كانوا يهتمون بها أو بأنواعها تبعا لاهتمامهم بالوجود ، وكانوا يرون فيها حسب ما كان يظهر لهم فيه .

لقد كان الوجود هو الذي يحظى بدراساتهم لانهم لم يكونوا يرون غيره ، وكانوا يعتبرون كل شيء راجعا اليه ، كما كانوا يعتبرون حل مشاكله حلا للمشاكل كلها .

واما القيمة فانهم لم يكونوا ينفونها فى الحقيقة . وانما كانوا ينظرون اليها من زاوية الوجود ، وكانوا يجعلون منها اما مرتبة وجود كما هو الشأن فى الديكارتية ، أو وجودا محدود الكمال كما هو الشأن فى الأرسطية والليبنتزية ، أو وجودا شاملا غنيا بذاته تسوده الجبرية ، ولا يمكن أن يزاد فيه شيء لأنه الكل كما هو الشأن فى الاسبينوزية .

لقد كانت القيمة هي المطلق الذي يساوي الوجود فى نظرهم ، وكان الوجود هو المطلق الذي يساويها .

ولهذا ، فاننا لا نجد لديهم فلسفة لها ، ولكننا نجدها عند الفلاسفة الذين جاؤوا من بعدهم ، والذين يمتازون عنهم ، فى تفلسفهم ، بالبعد عن البحث فى مشاكل الوجود للبحث فى مبرراته ، ومبررات الوجود الانساني وتطلعاته بالخصوص .

ولقد ظهر هؤلاء الفلاسفة فى عصرنا ، وبعد ظهور فلسفتي « كانط » و « نيتشه » لأسباب سنتعرض لها فى الباب الآتي .

الباب الثاني

القيمة في الفكر المعاصر

« نظريات القيمة لا تظهر الا فى اللحظات التي يقل فيها الشعور بالقيمة . فنحن نحيا فى عالم يمكن مقارنته بالكهف الذي يتحدث عنه أفلاطون فى الجمهورية . وهو كهف لا يرى المسجونون فيه الا صورا مسطحة منعكسة على حائط . ان العالم الحديث ليس شيئا سوى هـذا العالم السطحي الذي لا نرى فيه عمق الأشياء . »

« جان فـال »

1 ــ الانسان فى القرن 20 :

يمتاز القرن العشرون بالتطور العظيم الذي شمل مجالات الحياة كلها فيه ، والذي جعل الناس كلهم ، والمفكرين منهم بالخصوص ، أمام انجازات باهرة تدعو الى التفكير والتساؤل فى آن واحد لأن ما تتصف به من ايجابية يحاذيها ما تتصف به من سلبية .

لقد تقدم العلم فى الكشف عن أسرار الموجودات تقدما ما زال يستمر فى ميادين المعرفة كلها .

وأعطت التقنية الانسان من وسائل العمل والسيطرة ما جعله يستطيع ان يفارق هذه الأرض ليضع رجليه على سطح القمر .

وصارت السياسة تستند الى نظريات تتفاوت فى قيمتها ، وتظهر آثار السهر على تطبيقها فى توجيه مجرى التاريخ ، ورسم خريطة العالم ، واهتمامات الانسان وتطلعاته فى البلدان المختلفة .

وعرفت علوم الانسان ازدهارا يبدو فيما اكتشفه علم النفس وعلم الاجتماع وعلم الاقتصاد وغيرها من قوانين زادتنا معرفة بطبيعة الانسان ومجتمعاته .

وأخضعت الأخلاق كما أخضع الدين لدراسات وتساؤلات أضعفت تمسك الجماهير بهما ، ودفعتها الى استبدال الاباحية والالحاد بهما .

وسلك الفن طرقا غريبة ، كثيرا ما أبعدته عن الواقع للتعبير عما وراءه فى عالم لا وجود له الا فى مخيلة أصحابه .

ونالت الفلسفة حظوة ورواجا لم تعرفهما من قبل ، فكثرت نظرياتها ، وتعددت مذاهبها ، وتنوعت حلولها للمشاكل التي ما زال الانسان يطرحها على نفسه ويحاول جهده أن يأتي فيها بالأصيل الذي يمنحه الطمأنينة واليقين .

ان امكانيات الانسان فى عصرنا عظيمة جدا . ومع هذا فهو انسان يعرف التمزق والقلق ويعرفهما لأنه يعيش فى عالم فاتن ومخيف يعرض عليه ، فى آن واحد ، نعيم الفردوس وأهوال الجحيم ، ولأنه يعيش وسط تيارات

كثيرة تتجاذبه ، وتضغط عليه ، وتكيفه فيستسلم لما يجرفه منها مرة ، ويمتنع عنه أخرى فيفر ويحاول الخلاص ، ولكنه كثيرا ما يحاوله بالالتجاء الى الأوهام ، والغوص فى عالم المخدرات ، والانحراف عن الطبيعة السوية . فهو انسان ضائع لا يعرف أي مذهب يختار ، ولا اية قيمة يجب عليه ان يتمسك بها لأن لكل مذهب قيما خاصة به يدعو اليها ويرى أنها القيم دون سواهـا .

فاللاأخلاقية ترى القيمة كلها فى لذائذ الجسم ، والحيـاة والمـال .

والمادية تراها فى الانتاج والاقتصاد .

والنزعة السياسية او الاجتماعية فى المجتمع : والسياسية . والتقدم الاجتمـاعي .

والنزعة العلمية فى العلم .

والعقلانية فى العقـل .

والنزعة الفنية فى الفن .

والنزعة الأخلاقية فى التعليمات والأوامر .

والتعصب فى الشيء الذي يحظى باجلاله من جنس ، ووطن ، وحزب ودين مهما كانت حالته ، ويرى فيه غاية مطلقة يجب على الانسان ان يضحي بكل شيء من أجلها ، وان لا يرى فى الوجود غيرها مهما كان قدره . وكانت رفعته . ان هذه التيارات يفضل كل منها قيمة أو قيما ويحرم على من يتبعه الاعراض عنها ، ويستحوذ عليه ، فلا يترك له مجالا للعمل الا فى سبيلها ، وطبقا لما تقتضيه مطلقيتها فى نظره ..

2 ـ مكانة العلـم :

ويبدو أن العلم هو الذي له المكانة العليا بين هذه القيم التي لها السيادة فى عصرنا ، والتي يؤمن بها ناس ويكفر بها آخرون . فهو الذي يرجع اليه كل داعية لتبرير دعاويه واثباتها ، وهو الذي يمنحه النـاس ثقتهـم ؛ ويعتمدون عليه فى كل شأن لهم ، لأن اسسه متينة على ما يظهر ، ولأنه مصدر كل تقدم حققته الانسانية .

ومع هذا ، فالعلم نفسه ، وعلى الرغم من السلطة العظيمة التي يتمتع بها في ثقافة عصرنا ، قيمة تتعرض كغيرها من القيم للانتقاد اذ بدا للمفكرين انه مهما كانت دعائمه وانتصاراته بناء انساني يقع تجاوزه باستمرار ، ولا يقدم للناس السعادة المطلقة التي يتطلعون اليها .

انه يسهل عليهم حياتهم المادية ولكنه لا يمنحهم تلك الطمأنينة التي تجعل الانسان يرضى عن وضعه ، ولا يحاول التحرر منه بكيفية أو أخرى ، ولا سيما بعد اكتشاف الأسلحة الفتاكة ، والاقدام على استعمالها في الحروب الطاحنة ، والتسابق للازدياد منها ولاختراع أنواع أخرى أكثر فتكا وتدميرا من التي ظهرت الي الآن .

فالعلم اداة يمكن أن تكون وسيلة لكل خير ، كما يمكن أن تكون أداة لكل شر .

انه سبب التقدم الحضاري من جهة ، وسبب اعراض الانسان من جهة اخرى عن القيم التي ما انفك يؤمن بها ، وينظم حياته طبقا لمعاييرها ، ولعله ايضا ، سبب تمزقه وحيرته وضلاله ، والعامل الرئيسي الذي سيقضي عليه .

ان العلمانية التي أعطتها فلسفة « كونت » Comte تأكيدها الوضعي في النصف الثاني من القرن 19 تمنحه ثقتها كلها ، وترى أن لا خلاص الا بنوره .

وهي نزعة متطرفة ظهرت في الفكر الأوروبي الحديث بعد موت « كونت » Comte ، وعرفت ازدهارا كان السبب فيه تحمس أتباعه لها .

لقد كان « كونت » صاحب نظام فلسفي يرى فيه « ليترى » Littré علاجا لأمراض عصر مضطرب . وهو نظام يمتاز بقوة تماسكه ، وعمقه ، وشموله لأنه من بناء فكر عظيم ما انفك يتطور ويستغني كلما تقدمت سن صاحبه ، واتسعت تجارب حياته .

ومع هذا ، فانه مذهب لم يتأثر أتباع صاحبه بآرائه كلها ، ولم يسيروا وراءه الى النهاية .

لقد اخذوا بقانون الاحوال الثلاث من بين نظرياته ، ولكنهم لم يلتفتوا الى نظرياته الأخرى ، كما انهم لم يلتفتوا الى ما في قانون الأحوال الثلاث من اختصار ولا الى ما يمكن أن يوجه اليه من نقد . (1)

1. — ANDRE NOIRAY, *La philosophie*, T. 1, p. 71 et T. 2, p. 277, Collection : Dictionnaires Marabout, Verniers, Belgique, 1972.

يرى « كونت » أن التقدم الانساني مر بثلاث مراحل :

الأولى : مرحلة الحالة اللاهوتية التي كان الانسان يفسر فيها الظواهر بعوامل ما ورائية .

الثانية : مرحلة الحالة الماورائية التي صار الناس فيها يفسرون الظواهر بمفاهيم مجردة مثل الطبيعة ، والحياة ، والجواهر .

والثالثة : مرحلة الحالة العلمية التي ترك الناس فيها التساؤل عن مصدر العالم ، ومصيره ، وعن طبيعة الأشياء الخفية ، واقتصروا على دراسة الظواهر بفكر موضوعي طلبا لاكتشاف قوانينها أو علاقاتها الضرورية التي لا تتغير كما تدلنا على ذلك الملاحظة والتجربة المنهجية . (2)

ويعني هذا أن المعرفة التي لا يقبل موضوعها الملاحظة والقياس مثل المعرفة اللاهوتية والفلسفية غير ممكنة لأن المعرفة العلمية تتجاوزها وتقضي عليها ، ولا تسمح بالرجوع الى مستواها ، مرة اخرى .

ومع هذا فان « كونت » لم يدع الى الغاء كل فلسفة ولا الى الاعراض عن كل دين .

لقد كان يرى أن الفلسفة ذات رسالة هي التنسيق بين مناهج العلوم الخاصة من جهة ، ونتائجها العامة من جهة أخرى .

وكان يدعو الى دين الانسانية الذي ظهر على يديه بعد موت « كلوتلد دوفو » Clotilde de Vaux تلك المرأة التي أشرقت في سماء حياته ، وأوحت اليه أن الانسان لا يستطيع نا ينقطع أبدا عن الحب ، ولكنه يستطيع أن ينقطع عن التفكير . (3)

وكان يعمل من أجل تشييد مجتمع يقوم على اسس عقلية وعلمية .

فلما صار المذهب الى أتباعه ، وهم كثيرون ، أعرضوا عما فيه من الجوانب اللاعقلية ، ولم يهتموا الا بالمقام الذي يمنحه للعلم ، فبدا لهم العلم كل شيء وصاروا لا يؤمنون بسواه .

---

2. — ANDRE GRESSON, *Auguste Comte*, p.p. 22-24, P.U.F., Paris, 1957.

3. — AUGUSTE COMTE, *Résumé de sociologie positive*; p. 4, Les classiques pour tous, Hatier, Paris, n° 488.

يرى « ارنست رينان » Ernest Renan فى كتابه « مستقبل العلم » أن العلم ، وحده ، هو الذي سيمنح الانسانية ما لا تستطيع أن تحيا بدونه . (4)

وذلك لأنه كان يرى فيه الديانة الصحيحة التي يجب على الانسان اعتناقها ، ولأنه كان يعتقد ان تقدمه هو الذي سيخلص العامل من أنواع التعب التي توجعه ، وانه سيحرر الانسانية ، ويفتح الباب أمامها لحياة سعيدة تسود فيها الأخلاق ويسود العقل . (5)

لقد كانت العلمانية تمنح قيمة مطلقة للعلم ، ومناهجه ونتائجه ، وتنتظر منه حلا عاجلا أو آجلا لكل المشاكل التي تهم الانسان . وهي ، فى الحقيقة ، نزعة فكرية ازدهرت فى القرن 14 حين شرع الناس يدرسون العلم بنهم ليفهموا ما يحيط بهم ، ويؤثروا عليه ، وحين صاروا يرجون منه تفسيرا شاملا ومتماسكا للطبيعة كلها . وازدهرت ، أيضا ، بعد ظهور فلسفة « كونت » وأخذ اتباعه بالجانب العلماني منها ، ولا زال لها ، الى يومنا هذا ، رواج كبير بسبب ما حققه العلم من الخوارق المغرية الفاتنة فى المجالات كلها . (6)

ان الانتصارات التي عرفها ، ويعرفها العلم باستمرار ، والمشاكل التي توصل الى حلها ، ويتوصل الى حلها يوما فيوما ، جعلت أتباع « كونت » مثل « ليتري » Littré و « سبنسر » Spencer و « تين » Jean Rostand و « رينان » والعلماء الذين جاؤوا من بعدهم ، وساروا على خطاهم يرون فيه النور الذي يبدد أمامنا ظلمات المجهول ، وينير لنا الطريق ، والغذاء الذي يرضي حاجاتنا المادية والروحية ، والقيمة المطلقة التي تغنينا عن التعلق بما سواها من القيم الأخرى .

فالفلسفة مادة تافهة ، فى المنظور العلماني ، والدين منهج فى الحياة يقوم على الخيالات ، والأخلاق عادات لا يوجد ما يدعو الى التمسك بها .

---

4. — Ernest Renan, *L'avenir de la science*, p. 44, Classiques Larousse, Paris, 1954.

»5. — Andre Gresson, Ernest Renan, p. 47, P.U.F., Paris, 1949.

6. — Jerphagnon, *Le dictionnaire des grandes philosophies*, p.p. 344-345, Privat, Toulouse, 1973.

ان العلم هو كل شيء . فهو الذي يمكنه أن يقدم لنا الجواب عما تطرحه الفلسفة من مشاكل ، ويدعونا الدين الى الايمان به ، وتطلب منا الأخلاق الخضوع له في سلوكنا . ولذلك يجب علينا أن نأخذ بعين الاعتبار مناهجه في دراسة كل مشكلة ، وأن لا نرضى الا بمثل حقائقه ، ونتائجه ، وموضوعيته ، في كل ميدان .

هكذا يرى العلمانيون الذين يتحمسون للعلم ، ويؤمنون به ايمانا مطلقا ، ويجعلون منه الها يجب تقديسه والاعراض عن كل ما سواه .

والذي يراه المناهضون له غير هذا تماما . فهو في نظرهم ، لا يستحق هذا التقدير كله لأن تطبيقاته قد تكون مضرة ، ولأن الأسس التي ينبني عليها ليست لها القوة التي تنسب لها .

لقد انتقده كثير من الفلاسفة والمفكرين من أصحاب النزعة الانسانية لما ظهر لهم في بعض تطبيقاته من قضاء على انسانية الانسان ، ولما يصاحب انتصاراته من أزمات وانقلابات تغطي مجالات الحياة كلها ، ولما يقدمه يوما فيوما من وسائل التحطيم والتدمير التي تزداد قوتها كلما تقدمت اكتشافاته .

ان « غاندي » زعيم الهند الذي حارب الانجليز وتغلب عليهم « بلا عنف » يحكم على العلم الذي يوصل الانسان الى الغواصات ، والطائرات الحربية ، والقنابل الذرية . (7)

وينتقده ، أيضا ، « جان روستان » **Jean Rostand** لأنه جعل منا آلهة قبل أن نصير ناسا يتمتعون بطاقات انسانيتهم الفاضلة كلها . (8)

وأما بعض مفكري الألمان فانهم يعرضون عنه تماما ، ويدعون الى اهماله لأنهم يعتبرونه ابعادا للانسان عن الطبيعة السوية ، وعلامة تؤذن بالتدهور والانحطاط .

ومن هؤلاء « كيسرلنك » **Keysserling** الذي ينقد الغرب لانه « انقطع عن منابع الحياة العميقة ، وقصر اهتمامه على عالم العقل والنشاط العملي

---

7. — CAMILLE DREVET, *Pour connaître la pensée de Ghandi*, p. 188, Bordas, Paris, 1954.

8. — JEAN ROSTAND, *Pensées d'un biologiste*, p. 139, Librairie Stock, Paris, 1954.

الذي هو عالم سطحي ، كما ينقد الشرق الذي « يجهل كل فكر ناقد ، ويكره المادة ، ويعرض عن كل محاولة ترمي الى تأنيس العالم » .

فالحضارة الغربية التي تهتم ، فى نظره ، بالغايات الخارجية ، وتتسم بالطابع الأميركي ، وتقوم الناس والأشياء بالاعتماد على مقاييس الانتاج والرفاهية حضارة تخنقها منجزاتها ، وتقضي عليها .

وأما الحضارة الشرقية التي بقيت متمسكة بالروح تمسكا سلبيا فانها حضارة عديمة الفعالية .

ولهذا ، فانه يجب علينا أن نجمع بين محاسن هاتين الحضارتين بتوسيع مجال الوعي ، والتقدم فى السيادة على الطبيعة ، وبالتوفيق بين غرائزنا الحيوانية وحاجاتنا العملية ، وبين التقنية وغاياتنا الروحية .

هذا ، ويرى أن لا أمل لنا فى النجاة الا مع ظهور انسانية متكاملة تتزعمها أرستقراطية جديدة ترضى بالتضحية والجهاد من أجل الانسان « وتقدر على ابقاء نفحات الروح بين مشاريع الحضارة المادية » . (9)

ومنهم « لوفيدج كلاج » Ludmyg Klages الذي يرى « ان الروح الذي هو العقل ، والفهم ، والقدرة التقنية وما اليها مبدأ غريب عن الكون تماما » .

« فالوجود الكامل ، فى نظره ، هو وجود النبتة التي تتجاوب مع القوى الأساسية للكون تجاوبا ثابتا كليا » . ولهذا ، يرى أن الابتعاد عن هذا النوع من الوجود الذي يتسبب فيه تفتح طاقات العقل لا يمكن أن تنتج عنه الا الكوارث . ويظهر له أن المقاومات الكونية التي تمثلها الحركات الثورية التي تهز العالم فى عصرنا تتضاعف بقدر ما تبسط العقلانية ، والتقنية نفوذهما ، كما يظهر له أن انتصار الروح بصفة كلية قريب ، وأنه سيجر ، وراءه ، نهاية كل حياة ، اذا لم تقع معجزة . (10)

9. — Michel Mourre, *Dictionnaire des Idées Contemporaines*, p.p. 409-410, Ed. Universitaires, Paris, 1966.

10. — Maurice Dupuy, *La philosophie allemande*, p. 91, P.U.F., Paris,

ول « أوسوالد اسبنجلر » Oswald Spengler الذي ظهر له كتاب يعتبر من روائع القرن العشرين سنة 1918 بعنوان « تدهور الحضـــارة الغربية » آراء قريبه من هذه ، اذ يلاحظ هو الآخر انحطاطا فى حضارة الغرب ، ويعزوه الى ظواهر عرفتها كل الحضارات الماضية فى أخريــات أيامها . وهي طغيان العقلانية والتقنية وبروز المدن الكبرى وظهور النزعة العالمية Cosmopolitisme والديموقراطية والنزعة السلمية وغيرها .. (11)

ان هؤلاء المفكرين ينقدن العلم لأن آثاره فى ثقافة عصرنا ، وعلى حيــاة الناس ، سيئة للغاية ، فى نظرهم .

وينقده فلاسفة آخرون لما ظهر لهم فى بنائه من تضعضع أطاح بحقائق منه كانت تعتبر غير قابلة للنقاش . ولقد وقع هذا مع الأزمة العنيفة التي عرفتها الرياضيات بعد اكتشاف الهندسة اللااقليدية ، والمنطق بعد بناء انساق منطقية غير أرسطية ، والفيزياء الحديثة التي زعزعت أركان المذهب الحتمي والآلي ، وغيرت تصور العلماء للمادة تغييرا كاملا . (12)

وهؤلاء الفلاسفة كثيرون . منهـم « أميــل بوتــرو » Emile Boutroux الذي نقد قانون الحتمية الذي يقوم عليه العلم وبرهن عى احتمال قوانين الطبيعة اعتمادا على « أن كل نظام علمي لا يقبل الرد الى ما قبله » . واعتمادا على « أن كل علم يتكون بواسطة فروض ، وعلى ان قوانين العلم صادقة فى أغلب الاحوال ، وليست صادقة بالضرورة فى كل حالة فردية » .(13)

ومنهم الفيلسوف الأميركي « وليام جيمس » W. James الذي قصر العلم على المعرفة النافعة التي تمتاز بالفعالية ، وهي المعرفة العملية والذي

1972. Voir aussi : MICHEL MOURRE, *Dictionnaire des Idées Comtemporaines*, p.p. 411-412.

11. — MAURICE DUPUY, *La philosophie allemande*, p.p. 90-91.

12 — بوخانيسكي ، تاريخ الفلسفة المعاصرة فى أوروبا ، ص 45 — 48 ، ترجمة محمد عبد العديم وافى ، طرابلس ، ليبيا ، بدون تاريخ .

13. — MOURRE, *Dictionnaire des idées contemporaines*, p.p. 261-262.

اعتبر التطبيق الناجح دليلا على صدق الافكار والقوانين والنظريات ، والتطبيق الفاشل دليلا على بطلانها (14) .

ومنهم « أدوار لوروا » Edouard Le Roy الذي أبرز ، ضد النزعة العلمانية ، تعسفات الرمزية العلمية التي هي ، فى نظره ، بناء فكري ، يجزيء الواقع تجزئة مفتعلة للوصول الى وضع نظام من العلاقات المتماسكة التي تقبل الاستعمال فى تحقيق غايات عملية . « ان العالم ، كما يقول هو الذي يضع النظام والحتمية اللذين يتخيلهما فى الأشياء » . و « أما الواقعة العلمية فان الفكر هو الذي يقدها من المادة التي يقدمها لنا المعطي ، والتي لم تتخذ صورتها بعد . » وعليه « فالعلم حملة فكرية للسيطرة على الطبيعة ، وحيلة تصير فنا بواسطة الثقافة . » (15)

ومنهم . ايضا « هنري بوانكاري » Henri Poincarré الذي يخالف « سينسر » فى وصفه العلم بالعصمة والمدى الماورائي ، ويرى أن العلم قبل كل شيء ترتيب ، وطريقة للتقريب بين ظواهر يبدو بعضها بعيدا عن بعض ، ووضع لعلاقات نافعة لا يمكن وصفها بصحة أو بطلان لأنه يمكننا أن نخضعها لكل تصحيح يفرضه البحث علينا طلبا للحصول على نفع اكبر . (16)

ان العلم الذي يؤلهه العلمانيون على الرغم من كونه غنيمة للفكر الانساني حين يصطدم بالطبيعة ، يعرض عنه بعض المفكرين لأن سيئات كثيرة تصاحب ازدهاره ، وينقده آخرون ليبينوا أن قيمته نسبية ، وأنه يجب علينا أن لا نطمئن اليه فى كل شيء سواء كان من مجاله أو غيره .

ويظهر أن هؤلاء المفكرين لم يصيبوا فى احكامهم عليه لأنهم لم يعتبروا جوانبه كلها ، ولأنم بالغوا فى تقدير ما ظهر لهم منها .

ان العلم ليس الها لأنه انتاج بشري ، ولكنه ذو قيمة سامية ، اذ به ، وبانتاجه ، يصير الانسان كاملا ، وجديرا بانسانيته .

---

14 ــ محمد زبدان ، وليام جيمس ، ص 62 ، دار المعارف بمصر ، 1958 .
voir aussi : *Dictionnaire illustré des philosophes*, p. 143, Seghers, 1962.

15. — Mourre, *Dictionnaire des idées contemporaines*, p. 437.

16. — Henri Poincare, *la valeur de la science*, p.p. 181-184, Flammarion, Paris, 1970.

والعلم ليس كارثة ولكنه آلة ذات حدين فى أيدينا يمكننا أن نستعملها فى بناء سعادتنا كما يمكننا أن نجعلها سببا فى شقائنا . فهو محايد . ولذلك فانه لا يمكننا أن نحكم عليه بالخير أو الشر وان كان وسيلة فى أيدبنا يمكننا أن نتوصل بها اليهما .

والعلم ، فى النهاية ، ليس بناء فكريا بعيدا عن الواقع ولكنه تصوير لهذا الواقع فى مستوى ما . وهو تصوير متحرك له ، يتطور كلما اتسعت امكانياتنا ، وتحسنت مناهجنا ، وتقدمت معارفنا ولا يمكننا أن نستغنى عنه لأننا لا نستطيع أن نرضى حاجاتنا بدونه ، ولا أن نستعمل قوى الطبيعة التي تحيط بنا ، ولا أن نسيطر عليها ، ولا أن نحيا . فالعلم هو الذي يجعل منا سادة للطبيعة ومالكين لها كما أنه هو الذي يمنحنا الحكمة ، ويوصلنا الى السعادة التي نصبو اليها اذا لم ننحرف فى تقديره ، ولم نخن مبادئه ، ولم نتعد حدوده .

ان هذا هو رأي ديكارت . (17)

وهو ، أيضا ، رأي « برغسون » الذي كانت فلسفته فيما بين الحربين العالميتين ردا حاسما على العلمانية .

3 ـ البرغسو نية والعلم :

يرى برغسون أن هذه النزعة مخطئة لأنها تحرم العلم والفلسفة معا من سبب وجودهما .

انها تحرم العلم من سبب وجوده حين تفرض عليه الاكتفاء بمعرفة نسبية للظواهر وحدها من غير طمع فى ادراك المطلق .

وتحرم الفلسفة من سبب جودها حين تجعل ما هو تعسفي وفرضي موضوعا لها ، وحين تردها الى مجرد لغة للتوحيد بين العلوم ، والى صورة فارغة لا يوجد لها محتوى خاص ، ولا توجد لها قيمة موضوعية . (18)

---

17. — DESCARTES, *Discours de la méthode*, p.p. 143-148, Bordas, Paris, 196»5.

18. — BERGSON, *La pensée et le mouvant*, p. 71, P.U.F., Paris, 1962.

ان العلم والفلسفة ، فى نظر برغسون ، اتجاهان فكريان متخالفان ومتفارقان ، ولكن كل واحد منهما يستطيع أن يدرك المطلق وطبيعة الأشياء العميقة فى ميدانه الخاص به .

ولذلك فاننا نضل اذا اعتبرنا موضوعهما واحدا أو اعتمدنا فيهما على نفس المنهج ، أو أضفناهما الى مصدر فكري واحد .

فالعلم موضوعه المادة ، ومنهجه التجربة الخارجية والحسية ، ومصدره الفهم التصوري L'intelligence conceptuelle

وأما الفلسفة فموضوعها الروح ، ومنهجها التجربة الباطنية والروحية ، ومصدرها الحدس الذي أساسه التعاطف Sympathie الروحي أو الغريزة السامية (19) .

ولذلك فوظيفتها ليست وظيفة العلم . ولا نصيب اذا نظرنا اليهما كشيء واحد أو اذا استغنينا عن أحدهما بالآخر .

ان العلم ، كما يقول برغسون يمكن أن يكون ميتافيزقا المادة ويمكن أن تكون الميتافيزقا علم الروح .

وعليه فكل واحد منهما لابد منه لأنه يكمل الآخر ولا ينفيه .

ويتحتم علينا أن نفرق بينهما لأن العلم يعتمد على الفهم الذي نكشف به أسرار الطبيعة التي تحيط بنا . والميتافيزقا تعتمد على الحدس .

فما هو الفهم ؟ وما هو الحدس ؟

ان الفهم ، عند برغسون ، قوة نستطيع أن نصنع بها الأدوات سواء كانت مادية وا عقلية ، ولكننا لا نستطيع أن ننفذ بها الى باطن الأشياء ، ولا أن ندرك الصيرورة لأن التصورات والكلمات التي يصوغها اصطدامنا بالمادة أدوات تشوه ما هو خارج عن نطاقهما ، وتميته . (20)

19. — Bergson, *Ibid*, p.p. 40-46.

20. — François Meyer, *Pour connaitre la pensée de Bergson*, p.p. 59-69.

واما الحدس فانه القوة التي نعرف بها الزمان الحقيقي. أو الديمومة التي يجب أن لا نخلط بينها وبين زمان الساعات الفضائي .(21)

فهو الذي يوصلنا الى منطقة الأنا العميق الذي يحاول المجتمع وتحاول اللغة اخفاءه عنا ، والذي لا يعبر عنه شيء كما يعبر عنه الفعل الحر . وهو فعل لا يقع منا الا قليلا لأننا نعيش خارج نفوسنا غالبا ، ولأننا نتأثر بما يحيط بنا أكثر مما نؤثر فيه . (22)

ان الفعل الحر نادر جدا ، في نظر برغسون ، وكذلك الأبطال والقديسون ، والعباقرة ، والمتصوفة والفنانون الذين يخترعون ، في مجتمعاتهم حيث تكون الديانة والأخلاق جملة من القوانين المكرهة ، أنواعا جديدة من السلوك ، يرفعون بها مستوى معاصريهم الروحي ، ويحررونهم من سيطرة التقاليد الجامدة ، ويبعدونهم عن وضعية الحيوانات التي تعيش خاضعة لقوانين الطبيعة .

انهم خدمة أممهم لأنهم يبعثون الحياة فيها من جديد ، وخدمة الانسانية لأن الحضارة تتقدم على أيديهم . (23)

فهم مثل الوثوب الحيوي L'élan vital الذي يحاول التغلب على سكون المادة بدون انقطاع ومثل التطور الذي لا يزال يبدع أنواعا جديدة أكمل من التي كانت موجودة قبلها (24) .

ان برغسون الذي يعطي لكل من العلم والفلسفة مجاله ، يعطي لكل من المادة والروح حقه . فهو لا يرفض الحضارة المادية ولكنه يدعو اليها لأنها الركيزة الصحيحة التي تدعم الحضارة الروحية .

---

21. — *Ibid*, p.p. 69-70.

22. — BERGSON, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, p.p. 127-130, p. 174, P.U.F., Paris, 1948.

23. — BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion*, p.p. 29-30 et p.p. 283-285, P.U.F., Paris, 1962.

24. — *Ibid.*, p.p. 55-56 - voir aussi : BERGSON, *L'énergie spirituelle*, p. 25, P.U.F., Paris, 1955.

وهو لا يستهين بالقيم الروحية ولكنه يعطيها الأولوية لأنه يرى فيها دليل الحضارة ، وغايتها الحقيقية .

« ان الميكانيكا ، كما يقول ، لن تعثر على اتجاهها الصحيح ، ولن تقدم الخدمات التي تناسب قوتها اذا لم تعن الانسانية التي انحنت بسببها الى جهة الأرض على ان ترفع راسها وتنظر الى السماء . »

وذلك لأن الميكانيكا تدعو فى نظره الى التصوف الذي يمنحها معناها كما أن التصوف يدعو اليها لأنها تفتح الطريق أمامه ، وتزيد فى بعده . (25)

فهو لا يوافق العلمانيين ، ولا يوافق من يخالفونهم ، كما يتبين لنا مما سبق ، ولكنه يعدل آراءهم جميعا ويصححها ، ويأتي بنظريات اصيلة تحل المشاكل التي يقع النزاع فيها للقيم التي يصبو الانسان اليها مكانتها لأن عظمته تنبني عليها .

فالعلم ، والدين ، والميكانيكا ، والاخلاق ، والفن والتصوف يحظى كل واحد منها بالمقام الرفيع فى فلسفته التي راى فيها كثيرون احياء للروحانية على اسس وضعية ، والتي أثرت كثيرا على المفكرين لما تمتاز به حلولها من الطرافة والجدة والعمق .

ولا ينقص منها فى شيء كونها لم تحتفظ بقدرتها على الاقناع فى أيامنا هذه لأن بعض المذاهب التي ظهرت معها و فى اخريات أيام عزها قد كانت لها هي الأخرى طرافتها التي جعلت الناس يتعلقون بأهدابها .

لقد وجد الفلاسفة فى الهيجلية والماركسية فيما يتعلق بالصيرورة ، وفى الفرويدية فيما يتعلق بالأنا العميق ، وفى الوجودية فيما يتعلق بالحرية وفى اللسانيات والبنوية فيما يتعلق باللغة والمجتمع أكثر مما هو موجود فى البرغسونية . (26)

ولذلك اخذوا يعرضون عنها ، ويتركونها لاتباع الفلسفة التي كانت تظهر لهم حقيقة الساعة .

---

25. — BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion,* p.p. 329-333.

26. — ANDRE NOIRAY, *La philosophie,* T. 1, p. 43.

ان الماركسية لها انصارها فى عصرنا ، وهم كثيرون ، وكذلك الفرويدية والبنيوية والشخصانية ..

ولكل من هذه التيارات قيمه الخاصة التي يدعو اليها أتباعه ، ويتعصبون لها ، ويدافعون عنها ولا يرضون بغيرها ، ولكل منها آراؤه فى القيمة ومشاكلها .

4 ـ فلسفة القيمة ومراحل ظهورها :

أ) الكانتية

ان دراسة القيمة فى عصرنا ذات أهمية كبيرة لم تكن لها فى فلسفاتالماضي لان تقدم العلم ، وأزماته والآثار السيئة التي تسببت فيها تطبيقاته ، والتيارات الفكرية التي يدعو كل منها الى منهج خاص فى الحياة ، والبلبلة التي تملكت القلوب بسبب ذلك جعلت الاهتمام بها ، والتساؤل عنها ، والبحث عن وجود حل لمشاكلها ، فى اطار اهتماماتنا أمرا ضروريا .

يرى « اميل بريهيه » Emile Bréhier أن فلسفة القيم التي ظهرت فى عصرنا ليست سوى ذنب للفلسفة الكانتية التي كانت ثورة على الفلسفات التي سبقتها . (27)

لقد كان الفلاسفة جلهم قبل « كانط » يعطون العقل قيمة مطلقة ، وكانوا يرون فيه أداة صالحة لادراك حقائق الوجود ، ومعيارا لوضع قواعد السلوك ، ودالا على الغاية التي يجب أن تهدف لها الحياة .

ولقد كان الوجود موضوع دراستهم ، ومنطلق تفكيرهم بعد تحديدهم له ، والفض فى أمره ، فى المجالات كلها .

فالأخلاق ، مثلا ، كانت تابعة لديهم للتصور الوجودي الذي كان يظهر لهم أصوب التصورات .

وتعتبر فلسفاتهم وجودية لأن الوجود هو الأساس فيها ، ولأن كل شيء تابع له ، ولأن معرفته العميقة هي التي تفتح الطريق ، أمام العقل ، الى كل معرفة غيرها لأنها فى متناوله .

27. — EMILE BREHIER, *Discussion du* 26 *Mai* 1945, Bulletin de la société française de philosophie, A. Colin, Paris, 1947.

والذي يراه « كانط » خلاف هذا كله . فالانسان ، في نظره لا يعرف من وجود الأشياء سوى الظواهر أي أنه لا يعرف منها الا ما تقدمه له الحواس ، أو يقدمه له الوعي داخل اطاري الزمان والمكان . ومع هذا ، فانه يدلي في ميادين العلم ، والأخلاق والجمال بأحكام تفرض علينا الخضوع اليها على الرغم من انها لا تعكس الوجود العميق للأشياء .

وهي أحكام يجب علينا أن نبحث عن الكيفية التي تتم بها كما يجب علينا أن نقوم الأداة التي نعرف بها قبل أن نحاول المعرفة أو تقويمها .

« فالتجربة ، كما يقول كانط ، تبدأ معها معرفتنا كلها ، ولكن هذا لا يدل على كونها صادرة عنها » (28) لأن معارفنا كلها ، في نظره ، تحتوي على المكتسب والفطري . ويعني هذا أنها لدينا نتيجة مادة وصورة . فالمادة تعطينا الأشياء اياها . وهي متغيرة وممكنة contingent . وأما الصورة فانها تكون جزءا من بنية الذات ، وتمتاز بكونها كلية وضرورية . (29) وهي قبلية تشبه الفكرة الفطرية التي يقول بها ديكارت ولكنها بعيدة عنها في الحقيقة لأنها مجرد استعداد ، وحتمية مسبقة prédétermination للتفكير بكيفية محدودة عندما تقدم التجربة موضوعا لها ، وليست تمثلا حقيقيا (30) ويذهب « كانط » الى التمييز بينها وبين المادة في المعرفة لأنه لاحظ أن كل العلوم النظرية تتضمن أحكاما تركيبية قبلية ، ولا سيما مبدأ العلية الذي يقتضي أن تكون علة لكل ما يقع . فقولنا : « كل ما يقع له علة » حكم تركيبي لأن مفهوم العلة غير موجود في مفهوم « كل ما يقع » أو « يبدأ » . وهو ، أيضا ، قبلي لأن التجربة ، اذا كانت تقدم لي علة كل ما يبدأ فانها لا تستطيع أن تعلمني أن كل شيء له علة ، وبالخصوص ، أن كل شيء له علة بالضرورة . وعليه فان لنا أن نتساءل عن الشيء الذي يجعل الأحكام التركيبية القبلية ممكنة ؟

يرى « كانط » أن لكل نوع من أنواع المعرفة التي هي الحساسية والفهم والعقل شروطه القبلية أو معطياته المستقلة عن التجربة ويرى أن هذه الشروط أو المعطيات هي التي تحدد لنا قيمتها .

---

28. — Kant, *Critique de la raison pure,* p. 31, P.U.F., Paris, 1965.

29. — *Ibid*, p. 34, et p. 53.

30. — Foulquie, *Traité de philosophie,* T. 3, p. 116, Ed. de l'école, Paris, 1951.

فالمعرفة الاولى ، وهي المعرفة الحسية التي تكون موضوع القسم الأول من كتابه «نقد العقل الخالص» وهو القسم الذي عنوانه «الحساسية المتعالية» لها فى نظره ، صورتان قبليتان هما الزمان والمكان . وهما صورتان يثبتهما حين يقول : « ان الهندسة تتخذ الحدس الخالص للفضاء أساسا لها . وأما الحساب فانه يكون بنفسه مفاهيمه المتعلقة بالعدد . وذلك بالجمع المتتابع للوحدات فى الزمان . والزمان هو الذي تستطيع الميكانيكا ، بالخصوص ، أن تتمثل بواسطته تلك المفاهيم المتعلقة بالحركة . فتصور الفضاء وتصور الزمان ليسا سوى حدسين أوليين لاننا اذا الغينا من الحدوس التجريبية للأجسام ، ومن تغيراتها (الحركة) ، كل عنصر تجريبي يعني كل ما هو راجع الى الاحساس فانه يبقى لنا من بعد ذلك الفضاء والزمان اللذان هما ، وبالتالي ، حدسان خالصان يصلحان اساسا قبليا للحدوس الأخرى . وتبعا لذلك فلا يمكن الغاؤهما . ويمكننا القول بعبارة دقيقة ان هذين المفهومين حدسان خالصان لأنهما يدلان على أنهما مجرد صورتين حساسيتنا يجب أن يتقدما كل حدس تجريبي ، أي ادراك الأشياء الحقيقية . وهما ما يمكن أن تعرف الأشياء طبقا لهما ، معرفة قبلية ، ولكن كما تظهر لنا فقط » . (31)

وأما المعرفة الثانية ، وهي المعرفة بالفهم التي تكون موضوع القسم الثاني الخاص « بالتحليل المتعالي » من نفس الكتاب فان لها اثنى عشر مقولة . والمراد بها الكيفيات المختلفة التي تثبت طبقا لها ، شيئا لشيء آخر . وتنقسم الى أربعة أقسام هي مقولات الكم والكيف والعلاقة والجهة . وهى مقولات تعطي صورتها لأحكامنا التي تشبه قوالب نصب داخلها معطيات التجربة الحسية لفهمها وتفسير الظواهر . (32)

« فالقوانين لا توجد فى الظواهر ، كما أن الظواهر لا توجد فى ذاتها . ان القوانين لا توجد الا بالنسبة للذات التى ترتبط بها الظواهر من حيث كونها متصفة بالفهم كما أن هذه الظواهر لا توجد الا بالنسبة لهذه الذات من حيث كونها متصفة بالحس » . (33)

هذا ، وتكون المعرفة الثالثة ، وهي المعرفة بالعقل ، القسم الثالث الخاص « بالجدل المتعالي » من نفس الكتاب دائما ، وتقوم على ثلاث أفكار قبلية ينتهي اليها العقل بصفة تلقائية ، وطبيعية هي فكرة الروح والعالم

31. — KANT, *Prolègomènes à toute métaphysique future*, p. 45, Vrin, Paris, 1968.

32. — GEORGES PASCAL, *Pour connaitre la pensée de Kant*, p.p. 61-64, Bordas, Paris, 1957.

33. — KANT, *Critique de la raison pure*, p. 141.

والله . وهي أفكار لا قيمة لها لأننا نلجأ اليها لتفسير الظواهر تفسيرا نهائيا مع أنه لا شيء يثبت لنا كونها أفكارا موضوعية . فالعالم أو المادة هو التفسير الأخير للظواهر الطبيعية ، والروح هو التفسير الأخير للظواهر النفسانية ، والله خالق الروح والعالم هو التفسير الأخير لكل شيء وهو الكائن الذي له في كماله الخاص به سبب وجوده .

ان هذه الأفكار تتجاوز حدود تجربتنا ؛ ومع ذلك فانه يجب علينا أن نثبتها ، وعلى الرغم من أن اثباتها غير منطقي ، لأن مبدأ العلة الكافية الذي يتطلب منا تفسيرا لكل شيء يفرض ذلك علينا . وهي أفكار يوقعنا ما نقوله عنها في متناقضات يسميها كانط نقائض العقل الخالص ؛ ولا يوصلنا الى نتيجة لأن مبدا العلة الكافية الذي نعتمد عليه في محاولة اثباتنا لها لا يمكننا أن نستنتج شيئا بواسطته في مجالها لان قيمته ذاتية وليست موضوعية . ويعني هذا أنه قانون لفكرنا وليس قانونا للأشياء . (34)

فنحن نعرف ، كما يرى كانط ، ولكننا لا نستطيع أن نعرف شيئا خارج الزمان والمكان كما أنه لا يمكن أن يكون لنا تصور للعالم مستقل عن مقولات فكرنا . ولهذا فالشيء في ذاته الذي لا يحده الزمان والمكان والذي لا يمكن ان تنطبق عليه مقولات فكرنا لانه لا محل له في عالم الظواهر ، شيء بعيد عنا ، وشيء يتجاوز حدود تجربتنا الحسية .

وعليه فالميتافيزيقا التي نجعل منه موضوعها مستحيلة ، ولا سيما الميتافيزيقا الكلاسيكية التي تدرس الوجود .

« ان الميتافيزيقا ليست ، بالفعل ، سوى احصاء منظم تنظيما منهجيا لكل ما ندركل بالعقل الخالص » . (36)

ولذلك فلا نستطيع أن نعتمد عليها لمعرفة ما يجب أن يكون ، ولا على العقل الخالص النظري لاثباته .

ان العقل العملي الخالص ، والمراد به الفهم من حيث كونه يوجه حياة الانسان الأخلاقية بواسطة الضمير ، هو الذي يفتح لنا باب الميتافيزيقا . وهو الذي يجعل اثبات الشيء ممكنا بالنسبة الينا .

34. — Georges Pascal, *Pour connaitre la pensée de Kant*, p.p. 86-90.

36. — Kant, *Critique de la raison pure*, p. 10.

فهو الذي يأمرنا باحترام القانون ، وهو الذي يثبت لنا أن الخضوع لمقتضاه واجب علينا على الرغم من كوننا لا نستطيع أن نقيم الدليل على قيمته .

ويبدو لنا الخضوع لمقتضاه واجبا ، ولو فى هذه الحال ، لأن أمر الضمير له علاقة بالعمل ، والعمل على خلاف النظر ، يحتم علينا الاسراع فى البت والتقرير بدون انتظار ، ويحتم علينا أن نعتمد فى اتخاذنا لموقف ما ، على اختيار عملي ، لا على اختيار نظري « لأن التقين من النجاح فى ميدان الأخلاق يلغي الأخلاقية » . (37)

وهذا الاختيار ، على الرغم من كونه عمليا ، اختيار معقول لأنه لا يناقض أي معطى للعقل ، ولأنه يسمح لنا بالاجابة عن الاسئلة التي لا يستطيع العقل النظري أن يقدم لنا فيما يخصها شيئا شافيا .

فنحن اذا اعترفنا بقيمة الضمير ، وبواقع الأمر الالزامي ، فاننا نعترف ، ضمنا ، بواقع الحرية ، وخلود الروح ، ووجود الله التي تكيف تحقيق مقتضيات الأمر الالزامي .

ان الالزام والحرية يتوقف كل منهما على الآخر . فالحرية هي العلة الوجودية La ratio essendi للقانون الأخلاقي (اننا ملزمون لأننا أحرار) . والقانون الأخلاقي هو العلة المعرفية La ratio cognoscendi للحرية (نحن نعرف أننا أحرار لأننا ملزمون .) (38)

هذا ، وبما أن الضمير الأخلاقي يفرض على الارادة أن توافق القانون الأخلاقي موافقة كاملة يصعب تحقيقها لأنها فوق امكانيات الانسان فى هذا العالم ، فهناك حياة أخرى تتحقق فيها هذه الموافقة .

هذا ، وبما أن الأخلاق مستحيلة اذا كان عمل الخير غير مرتبط بالسعادة فلابد أن يكون هناك اله يجازي المحسن فى الحياة الأخرى لأنه كثيرا ما لا يجازى على احسانه فى هذه الحياة . وكثيرا ما يتنعم المسيء فيها ولا يصيبه شي ءبسبب اساءته .

فالحقائق الميتافيزيقية التي لا يتوصل العقل النظري الى اثباتها حقائق يثبتها العقل العملي حسبما يراه كانط . ويعني هذا أن « كانط » يثبت الميتافيزيقا انطلاقا من الأخلاق ، ولا يثبت الأخلاق انطلاقا من الميتافيزيقا

37. — Le Senne, *Le devoir*, p. 378, P.U.F., Paris, 1950.

38. — Kant, *Critique de la raison pratique*, p. 2, P.U.F., Paris, 1960.

كما هو شأن الفلسفات التي ظهرت قبله والتي توصف بكونها فلسفات وجودية . (39)

ان القيمة في فلسفة « كانط » مستقلة عن الوجود . فالعقل العلمي فيها ، هو الذي يخضع الحوافز الحسية والانفعالية الى مباديء أخلاقية قلبية ، وهو الذي يجعل العمل الأخلاقي خضوعا لتشريع عام نحن منشؤوه أو واضعوه ، ومباديء هذا العقل هي التي ترسم لنا صورة الواقع الذي نتطلع اليه ، وتحدنية الارادة . وهي التي تمنح الأخلاق استقلالها ، وتعتقها من كل تبعية للوجود . وهي التي تظهر لنا طابع قيمها الجوهري .

لقد كان أرسطو وديكارت واسبينوزا وليبنتز يعتبرون القيمة تابعة للوجود بكيفية او اخرى ، ولكن « كانط » يعتبرها مستقلة عنه ، ويفصل بينها وبينه .

ولذلك تبدو فلسفة كفلسفة تمزق ومأساة . ان الانسان الذي هو حرية وعقل من جهة ، والذي هو جزء من الطبيعة ، من جهة أخرى ، ممزق فيها بين مطالب الغريزة ومطالب الالزام الاخلاقي التي يجب عليه أن يختار بينهما .

وهو اذ يختار الاخلاق ، لا يختارها ليجعل منها تقنية توصله الى السعادة ، ولا يختارها لتساعده على الوصول الى وئام مع الوجود ، ولكنه يختارها خضوعا لمقتضيات الامر المطلق دون سواه لأن عالم ما يجب أن يكون غريب في صفائه عن عالم الكينونة .

ولهذا يتساءل « كانط » وهو يفحص قوة الغرائز والانفعالات ، هل حقق الناس منذ بداية العالم فعلا أخلاقيا واحدا لا يشوب صفاءه شيء » . (40)

ان القيمة بعيدة عن الوجود في نظره . ومع هذا فهو يحاول أن يقرب بين قيم الجمال والطبيعة في كتابه « نقد الحكم » ويحاول ذلك لأن الصورة الحسية يتجلى لنا جمالها ، حين نتأملها حسيا وروحيا معا ، وتتجلى قيم الروح نافذة فيها بصفة كلية .

والحقيقة أن هذا الانسجام بين الحس والروح الذي تقوم عليه معجزة الفن لا يقرب بين الوجود والقيمة لأنه انسجام مرتبط في النهاية بمظاهر خلابة تسحر المخيلة .

39. — G. Pascal, *Pour connaître la pensée de Kant*, p.p. 129-147.

40. — Alquie, *L'homme et les valeurs*, Cahiers du Sud, nº 286, p. 976, 1947.

فالقيمة هي ما يجب أن يكون ، وما يستحق أن يكون ، وليست هي الكائن فى فلسفة « كانط » . ولذلك فانه يمكننا أن نرى فيهـا فلسفة « حضرت النزعة الانسانية القيمية فى فلسفة عصرنا ، اذ الانسان فى منظورها هو الذي يخلق قيمه تجاه لا مبالاة الوجود الذي لا تتناهى أسراره . » (41)

هذا ، ولم يدرس « كانط » القيمة لذاتها ، بل تبعا لدراسته العقل ، ولذلك فانه لم يأت فيها بالجديد . لقد بقي من حيث تصوره لها فى اطار من سبقوه ، ولم يعالجها فى ذاتها بطريقة غريبة عنهم ولكنه جعل منها موضوع فلسفته وأعطاها استقلالا أبرزها ومهد الطريق المتزايد بها فى القرن التاسع عشر حيث أخذت دراستها أهمية كبيرة مع الفيلسوف « لوتز » Lotz الذي كان يرى أن الاشياء لا وجود لها الا من حيث كونها ذات قيمة بالنسبة الينا. (42)، ومع علماء الاقتصاد الذين صاروا يحاولون صياغة نظرية للقيمة تكون أساسا صحيحا للتسعير ، ثم مع « نيتشه » الذي لعب دورا كبيرا فى اهتمام الناس بها ، فى الأوساط الثقافية الأوروبية .

ب ـ فلسفة نيتشه :

لقد وجد نيتشه Nietchze الفيلسوف الالماني المادة التي اعتمد عليها فى تشييد فلسفته التي تمتاز بالثورية الشاملة والطموح الجامع ، فى ثقافة عصره .

وهي ثقافة تقوم على الايمان بقيم كان نيتشه يدعو معاصريه الى ان يتخلصوا منها وأن يستبدلوا بها ما هو خير منها لانها ، فى نظره ، قيم انحطاط وحياة تميل الى الانطفاء . وهي قيم النصرانية ، والتشاؤم ، والعلم ، وأخلاقية الواجب ، والعقلانية ، والاشتراكية ، والديمقراطية ، وغيرها (43)

لقد حارب « نيتشه » هذه القيم بدون هوادة ، ولا سيما قيم النصرانية التي تخلى عنها وهو لا يزال شابا لم يتجاوز العشرين من عمره ، فى أزمة روحية حادة أعلن فيها « موت الله » ، وكان يرى فيها اكبر جريمة ضد

41. — Louis Lavelle, *Traité des valeurs,* T. 1, p.p. 80-81.

42. — *Dictionnaire illustré des philosophes,* p. 175.

43. — Emile Brehier, *Histoire de la philosophie,* T. 2, Fasc. 4, p. 882, P.U.F., Paris, 1968.

الانسانية كما كان يرى في الحاد عصره أهم أحداث التاريخ البشري لأنه قلب في نظره ، وجود الانسان رأسا على عقب . (44)

« أين الله ؟ سأحدثكم عنه . لقد قتلناه أنا وأنت . فنحن كلنا قتلة . ان أسمى وأقدس ما كان للعالم قد صرعته سكاكيننا . فمن الذي ينظفنا من لطخة الدم هذه ؟ أليست عظمة هذا الفعل تفوقنا بكثير ؟ وهل لا يجب علينا أن نصير آلهة ؟ ألا فليكن ذلك حتى نبثت أننا أهل لقيامنا بالفعل الذي قمنا به » . (45)

ان هذه العبارات التي يقولها « نيتشه » على لسان مجنون في كتابه « المعرفة المرحة » تعرب ، بدون شك عن مشاعره وآرائه العميقة . وذلك لأنه ، كما يقول ، يجهل ما هي المشاكل العقلية الخالصة ، ولا يسجل في كتاباته سوى ما كان منه ، وجرى له في حياته . (46)

وبالفعل ، فهو يثبت ، دائما ، أفكاره بحماس ، ومن غير تدليل عليها لأن ايمانه بها جازم مثل ايمانه برسالته كفيلسوف .

لقد كان يدعو بقوة الى تحويل للقيم كلها تحويلا نهتدي فيه « بالحياة » التي هي منبع كل شيء ، وعماده ، والتي هي الشيء الوحيد الذي كان يؤمن به ، ويرى فيه نوعا من المطلق .

ان ايمانه بها هو الذي حمله على كسر « ألواح القيم القديمة » لأنها تقضي عليها ، وتمنع نموها وازدهارها .

وايمانه بها هو الذي حمله على التبشير بظهور «الانسان الاعلى» لأنها تقتضي بروزه . فهي كل شيء . انها الحادث الأول ، ونسيج كل وجود ، أو هي الوجود نفسه لأن تصوره مستحيل خارجها . (46)

---

44. — Roger Vernaux, *Histoire de la philosophie contemporaine*, p. 43, Bouchesne, Paris, 1960.

Voir aussi : Nietchze, *L'Antéchrist*, p. 119, Union générale d'éditions, Paris, 1967.

45. — Nietchze, *Le gai savoir*, p. 209, union générale d'éditions, Paris, 1973.

46. — Andre Gresson *Nietchze*, p. 20, P.U.F., Paris, 1959.

وهي ، أيضا ، ارادة قوة فى جوهرها .

ان كلمة « الارادة » تدل ، عادة ، على فعل خاص من أفعال النفس . ويدل بها نيتشه على الحياة النفسانية فى جملتها ، أي على مركب من الاحساسات ، والغرائز والانفعالات . والفكر ، والحركات تسود فيه الغريزة سيادة مطلقة نميل معها الى القول بأن الارادة عند نيتشه ليست الا الغريزة.

واذا كانت الارادة هي الغريزة عنده فانه لا يمكنه أن يصفها بالحرية لأن الغريزة لا تتصف بها . وبالفعل ، فهو لا يصفها بها . ويصفها بالقوة أو الضعف .

ان الارادة تكون قوية اذا استطاع هوى من أهواء النفس أن يوحد كل دوافعها الابتدائية تحت سيادته ، وتكون ضعيفة اذا بقيت هذه الدوافع متفرقة لا يوحد بينها شيء . (47)

هذا ، ويرى نيتشه فى الحياة « ارادة قوة » لأن حركتها التلقائية ، لديه ، ليست لحفظ الفرد أو الجنس ، ولا للبحث عن اللذة أو السعادة، ولكن لحشد القوى وتنميتها من أجل السيادة والسيطرة .

فالحي لا يوصف بالأنانية ، ولا يحتوي سلوكه على ميل غيري لأن الانتصار هو الذي يهمه بالدرجة الأولى . ولذلك فهو يبحث عن العراك ، ويرضى به ويخاطر فيه بحياته ، ويتحمل آلامه ، ويعادي حتى يوفره لنفسه ، فيقوم به ، وينتصر لأن الحياة بدون عراك وبدون نصر ، وبدون قوة كلا حياة .

هذا ، ويساوي قول نيتشه بأن الحياة ارادة قوة قوله بأنها صيرورة وحركة وتطور . فالتطور والعراك من أجل الحياة ودوام الأقوى أفكار «داروينية» يقول بها «نيتشه» ويتحمس لها ، ولكنه يطبعها اذ يجعل من الطاقة الداخلية للارادة محرك التطور ، واذ يقول بأن غاية التطور انما هي تكوين أفراد يمتازون بسموهم ، بواسطة عدد لا يحصى من الافراد العاديين . (48)

ويذهب الى هذا القول لأن كل شيء يحمله على الاعتقاد بأن الحياة تميل الى خلق كائن هو « الانسان الأعلى » الذي سيكون بالنسبة للانسان الحالي

47. — Roger Vernaux, *Histoire de la philosophie*, p. 44.
48. — Roger Vernaux, *Histoire de la philosophie*, p. 45.

كالانسان الحالي بالنسبة للقرد . « ان الانسان شيء يجب تجاوزه » . هكذا يقول زرادشت . (49)

هذا ، ويرى نيتشه أن الارادة التي هي صفة للانسان يمكن أن تكون صفة للكون كله « ان الارادة لا يمكن أن تؤثر بالطبع الا على الار دة ، لا على المادة » . (50) وعليه ، فكل أثر effet ، وكل فعل action وكل قوة اعراب ، لديه : عن الارادة وكذلك كل عملية آلية من حيث كونها تعبر عن قوة فاعلة . « أتعرفون ما هو العالم عندي ؟ انه وحش من القوة (...) وهل تريدون اسما لهذا العالم ، وحلا لرموزه كلها ؟ انه ارادة القوة ولا شيء غيرها » . (51)

هكذا يقول « نيتشه » ليثبت شمول ارادة القوة للموجودات كلها ، وليثبت أنها ماهية الكون ، وماهية الأفراد الواعين الذين يتفرعون عنه .

ولذلك فانه يجب علينا أن نعتبرها المعيار الذي يجب علينا أن نرجع اليه في حكمنا على الأشياء ، وتقويمنا لها .

ان الأشياء لا توجد لها قيمة في حد ذاتها . ولكن توجد لها قيمة ناتجة عن فعل هو التقويم يعبر به الانسان عن رغباته وغرائزه ، يعني ، عن ارادته للقوة .

فالانسان ، هو الذي يحدد الخير والشر لنفسه في الحقيقة اذ هو الذي يعطي الأشياء معناها، ويقومها ويجعلها انسانية. ولهذا يسمى « بالانسان ». والمراد به الكائن الذي يقوم أي يعطي قيمة للموجودات بواسطة التقويم . ان التقويم الذ يهو خلق يقوم به الانسان هو الذي يثبت القيمة ، ويملأ جوزة الوجود . وعليه « فاسمعوا ، أيها الخالقون . » (52)

ان « نيتشه » يميز الانسان بكونه خالقا للقيم ولكنه لا يعتبر من بينها الا تلك التي تنعش الحياة ، وتقتضيها ارادة القوة . وأما تلك التي يتمسك

---

49. — NIETCHZE, *Ainsi parlait Zarathoustra*, p. 12, Union générale d'éditions, Paris, 1972.

50. — NIETCHZE, *Par-de là le bien et le mal*, p. 63, Union générale d'éditions, Paris, 1971.

51. — NIETDCHZE, *La volonté de puissance*, II, Gallimard, Paris, (page 216).

52. — NIETCHZE, *Ainsi parlait Zarathoustra*, p. 55.

بها الرعاع فانه يحتقرها ، ويحط منها لأنها ، فى نظره قيم اخترعتها الانسانية التي تتكون من الضعفاء ، والأنذال والعبيد ومن يشبههم لتحمي بها نفسها من الأقوياء والسادة وتجعل منهم ضعفاء مثلها . ولهذا فأول عمل يجب القيام به هو تكسير « ألواح القيم القديمة » وعتق الانسان من الأوثان التي خلقها .

وبما أن القيم كلها تدور حول تصور الخير والشر فنيتشه كثيرا ما يسمى الواح القيم بالأخلاقيات « هناك ، كما يقول ، أخلاقية للسادة ، وأخلاقية للعبيد . » (53)

وتظهر القيم التي تكون أخلاقية العبيد ، فى نظره بعد تحليلها ، متنوعة تنوعا الى حد ما . فهناك القيم الدينية (الايمان بالله الذي يبلغ قمته فى الديانات السماوية) ، وهناك القيم النظرية (الفلسفة والعلوم الصادرة عن الايمان بالحقيقة) ، وهناك القيم الأخلاقية (الايمان بالواجب والفضيلة والرحمة) ، وهناك ، أخيرا ، القيم الاجتماعية مثل (المساواة والديمقراطية والاشتراكية) .

ان هذه القيم مرفوضة عند نيتشه لا لأنها باطلة لأنه لا يؤمن بالحقيقة ، أو ضارة لأن منفعتها جلية بالنسبة للضعفاء ، ولكن لأنها تعارض حركة الحياة .

فهو ينتقد القيم الدينية ، كما تظهر له فى النصرانية التي كان كرهه لها شديدا لأنها فى نظره أسوأ الاغراءات ، والأكاذيب ، ولأنها الجريمة الرئيسية ضد الحياة . انها قيم تتجاهل الطبيعة ، وتنكر القيم الحقيقية كلها ، وتعتبرها كلاقيم .

ولذلك فرسولها دجال ، فى نظره ، وقساوستها مضللون . (54)

وأما الله ففرض تخميني . « ان الارادة تعتق » و « لقد أبعدتني عن الله والآلهة لأنه لا يمكن خلق شيء لو كانت آلهة . » و « لو كانت آلهة فكيف أتحمل أن لا أكون الها ؟ اذن . انه لا توجد آلهة » . . (55)

---

53. — NIETCHZE, *Par-delà le bien et le mal*, p.p. 210-214.

54. — NIETCHZE, *L'Amtéchrist*, p. 109.

55. — NIETCHZE, *Ainsi parlait Zarathoustra*, p.p. 79-82.

ان نيتشه لا يؤمن بالله ، ويعتبره فرضا ، ولكنه لا يؤمن ، أيضا ، بالحقيقة لأن الايمان بالحقيقة ينهار ويزول اذا اختل الايمان بالله . فالله الصادق ، كما يقول ديكارت ، هو الذي يمنح الحقيقة معناها ، ويجعل البحث عنها مشروعا فاتنا على الرغم مما نتكبده فيه من متاعب لأنه مشروع يقربنا منه ، ويغنينا ، ويثري وجودنا .

ولهذا فاننا اذا أنكرنا وجوده تملكنا اليأس وصار يظهر لنا ان التوهم يسود ميادين الحياة كلها .

وبما ان نيتشه ينكر وجود الله ففلسفته ، فيما يتعلق بالحقيقة لا يمكن أن تكون سوى نسبية أو براجماتية خالصة تقربه من السوفسطائين اليونانيين ولا سيما بروتاغوارس خلف هيراقليطس من بينهم .

يرى نيتشه ان مباديء العقل لا تتصف بأية حقيقة لانها قوانين ذاتية خالصة ، ولأنه لا شيء ، في الواقع يستجيب لمطالب منطقنا .

ويرى أنه لا توجد ذات أو موضوع كما أنه لا توجد علة أو معلول ، ولا يوجد جوهر ، ولا كينونة . فهذه المعاني كلها من نتائج اللغة . وتبعا لهذا فهي مقولات نحوية بعيدة عن الواقع وليست مقولات عقلية أو وجودية ، وان كنا لا نستغنى عنها فى الكلام . (56)

ان الصيرورة هي الواقع الوحيد ولكنها غير قابلة للادراك أو المعرفة لأن عالمها يمتاز بكونه غير قابل للتعبير عنه ، وبكونه باطلا ، ومتناقضا . فهي تنافى الواقع . وتبعا لهذا فانه لا توجد وقائع معطاة لنا مباشرة ، وانما توجد لنا تأويلات .

فالفهم أداة غايتها خدمة الحياة لأن وظيفته خلق أوهام نافعة ، وليست معرفة الحقيقة . وأما الحقيقة فانها نوع من الخطأ لا يمكن أن يحيا نوع ما من الكائنات الحية بدونه . ولذلك ، فالايمان بها على أنها مطلق ، والبحث عنها لذاتها علامة انحطاط ، واعراض عن القيم وابداعها . فالفلسفات وحتى التي هي أكثر موضوعية وتجردا مثل فلسفة « اسبينوزا » ليست ، فى النهاية ، الا اعترافات شخصية .

وأما الفلاسفة فانهم ليسوا سوى انصاف قساوسة . انهم يدعون أن الفكر هو وظيفة الانسان السامية لأنهم عاجزون عن الارادة والعمل .

---

56. — ANDRE GRESSON, NIETCHZE, p.p. 48-58, voir aussi : NIETCHZE, *Par-delà le bien et le mal*, p.39 et suivantes.

وهم يتخيلون عالما وراء العالم الذي نعيش فيه لأنهم يتخلون عن الحياة ، وبالتالي يحتقرونها . (57)

ان « الانسان الأعلى » هو الذي يتعلق بالحياة وهو الذي تتحقق قيمها على يديه لأنه يمثلها دون غيره . وهو انسان لا يمكننا أن نعطي عنه سوى صورة عامة لأنه لا زال لم يوجد بعد .

ويمكننا أن نتصوره بالتفكير فى عظماء الماضي وبتامل الخطوط الكبرى لتطور الحياة فى المستقبل . فهو انسان حر لأنه متحرر من قيم القطيع ، وانسان خالق لأن له القوة الكافية التي يخلق بها قيمه الخاصة ، وانسان لا يبحث عن مبرر لأعماله ، ولا يرجع الى فكرة مسبقة ليعرف بها الخير والشر لانه هو الذي يحدد الخير والشر لنفسه . انه انسان مستقل لا قانون له الا ارادته . وهذا يعني انه مشرع القطيع ، أي سيده وطاغيته ، ومضطهده . وهو انسان يفرض قيمه وارادته بالقوة ، ويعجن الناس كالطين ، ويضحي بهم ، بلا تردد ، فى سبيل تفوقه . (58)

ان هذه الصفات تكفي لتمييز الانسان الأعلى ولكن نيتشه يضيف اليها صفات اخرى يجب علينا ان نذكرها لانها كالشرح لها ، ولأنها تعطينا لوحة القيم الجديدة ، وقانون أخلاقية السادة .

ان الانسان الاعلى **يمتاز بالكبرياء** التي تعني بالنسبة اليه ، شعوره العميق بأن له الحق فى تحديد القيمة ، وبأنه ليس فى حاجة الى تأكيد أو تصديق لانه يعرف بأن الأشياء اذا كانت تحظى بشرف فهو الذي يمنحها ذلك الشرف ، ولأنه هو الذي يقرر بأن ما يضره قبيح فى ذاته . فهو يمجد كل ما يعثر عليه فى ذاته . ولذلك فأخلاقيته ليست سوى تمجيد للذات . (59)

ويمتاز ، أيضا ، بحيويته التي تعني العدوان والدعوة اليه لأن النصر الذي يجب أن يكون له غير ممكن بدون حرب « انه يجب عليكم أن تبحثوا عن عدوكم وأن تقوموا بحربه . ويجب أن تحبوا السلم كوسيلة لحروب جديدة ، وأن تحبوا السلم القصير أكثر من الطويل . انكم تقولون : ان القضية العادلة هي التي تبرر الحرب . وأنا أقول لكم : ان الحرب الكاملة هي التي تبرر كل قضية . » (60)

---

57. — NIETCHZE, *Par-delà le bien et le mal,* p. 28.

58. — ROGER VERNAUX, *Histoire de la philosophie,* p. 49.

59. — NIETCHZE, *Par-delà le bien et le mal,* p.p. 210-214.

60. — NIETCHZE, *Ainsi parlait Zarathoustra,* p. 44.

ولهذا فهو قاس لا يرحم الضعفاء ، ومكروه ، يكرهه العقلاء ويحقد العبيد عليه . انه انسان منعزل ، يعيش فى خطر ، ويحب المخاطرة . فهو يخاطر بشرفه ، وصحته ، وحياته لسبب تافه ، وهو معرض لآلام كبيرة ، ولكنه يتلقاها بشجاعة لا تتزعزع ، ويبحث عنها لأنه يعرف انها هي التي تصوغ ارادته وانها العنصر الأساسي لحياة محتدمة . (61)

وهو ، أخيرا ، انسان يعرف الضحك . فهو يضحك من الواح القيم القديمة ضحكا هو أحسن وسيلة لانكارها . « لقد امرتهم أن يضحكوا من أساتذتهم الكبار الذين يعلمونهم الفضيلة ، ومن قديسيهم ومن شعرائهم ومن لهم من منقذي العالم . » (62)

وهو يضحك ، كما يضحك الطفل لما يتصف به من حياة خالصة ، ومن فرح « انني أنا الذي وضعت هذا التاج للضحك ، وهذا التاج من الزهور على رأسي ، اننى أنا الذي بررت ضحكي » و « أنا الذي أرمي لكم ، يا اخوتي ، هذا التاج للضاحك ، وهذا الاكليل من الزهور . لقد بررت الضحك . ألا ، فتعلموا ، يا أيها الناس العظام ، الضحك » (63)

ان نيتشه يطلب من العظماء أن يضحكوا وأن يلزموا الفرح . « والفرح يقتضي الأبدية » . (64) فكيف يتناسب الفرح الذي يقتضي الأبدية مع ما نشاهده فى الحياة من زوال لكل شيء ؟

ان الواقع الوحيد الذي يوجد أمامنا هو الحياة التي تصير . ومع هذا فنحن نطلب الخلود .

فهل معنى هذا أننا فريسة أوهام تتلاعب بنا ، أم معناه اننا طلاب بغية هي لنا بالطبع ، ولذلك فنحن نتطلع ؟

لقد بدا لنيتشه بغته ، وفى حالة تشبه الوحي ، فى بداية شهر « أوت » سنة 1881 بمدينة « سلس ماريا » « أن كل شيء يمر ، ويعود للازدهار ، وأن عجلة الوجود فى دوران أبدى . فاهتز لما بدا له وتمسك به لأنه اكتشف فيه نظرية صار لها مقام بارز فى فلسفته هي نظرية السنة الكبرى .

---

61. — ROGER VERNAUX, *Histoire de la philosophie*, p. 50.

62. — *Loc. cit.*

63. — NIETCHZE, *Ainsi parlait Zarathoustra*, p.p. 278-279.

64. — NIETCHZE, *Ainsi parlait Zarathoustra*, p. 305.

وهي نظرية تكلم عنها « هيراقليطس » ولكن نيتشه يعثر عليها بنفسه ، ولحسابه ؛ في مزيج من الفظاعة والابتهاج ، ويرى فيها رسالته السامية . (65)

ان الزمان لا متناه ولكن مجموع القوى التي تتخلله متناه . ولذلك فالتطور يجب أن يعيد نفس التركيبات التي تتكون عنه بصفة دورية . (66)

« فالعالم قد بلغ كل الأحوال التي يمكن ان يبلغها عددا لا متناهيا من المرات ، ولم يبلغها مرة واحدة فقط . » وهكذا « فكل انسان يعيش ويموت ثم يحيا بدون انتهاء ليعيش نفس المراحل التي مر بها في حياته السابقة . » (67)

ان هذا العود الذي يطبع به الوجود الصيدورة هو أسمى صورة يمكن أن تقدمها لنا ارادة القوة ، وأبلغ تقريب لعالم الصيدورة من عالم الوجود الذي هو قمة التأمل والتفكير .

وهو عود لا يحبه القطيع الذي يكره الحياة . ويرى فيه الانسان الأعلى الذي يحبها ، ويريد أن يخلدها على ما هي عليه فكرة يشاد بها ، وفكرة يحمل الايمان بها على الايمان بالقدر الذي يعتبر نيتشه حب الانسان الأعلى له « موقفا » ديونوزيا « تجاه » الوجود . (68)

فهو يجرف كل شيء، ولا يمكن التخلص من قيوده بحال . ولذلك يجب علينا أن نرضى به مهما كان ، وأن نتلقى كل ما يأتينا به مسرورين لأننا أجزاء منه ، ويستحيل وجودنا بدونه . (69)

هذه هي الخطوط الكبرى لفلسفة نيتشه ، واهم آرائه في القيمة . وهي آراء قابلة للنقاش . ولذلك فانه يجب علينا ، وقد عرضناها ، أن نتوقف معها مرة أخرى لنرى ما فيها من قوة أو ضعف .

يرى نيتشه أن الحياة هي القيمة المطلقة التي تكون المعيار الذي يجب علينا الرجوع اليه للحكم على شيء ما بالحسن أو القبح .

---

65. — Jules Chaix Ruy, *Pour connoître la pensée de Nietchze*, p.p. 111-112, Bordas, 1964.

66. — Nietchze, *La volonté de puissance*, Livre II, p. 297, Gillimard, Paris, 1938.

67. — *Ibid*, p. 296.

68. — Roger Vernaux, *Histoire de la philosophie* p. 52.

69. — *Soc. Cit.*

ويرى أن القيم الحقيقية هي التي تقتضيها الحياة ويتمسك بها الانسان الأعلى ، ومن يسميهم بالسادة .

والحقيقة خلاف هذا ، ولا يمكننا أن نعتبر قيمه لأنها تمجيد لما هو سلبي ، وانكار لما هو بناء اعتماداً على أسس واهية ، وتخيلات محمومة ، كما أنه لا يمكننا أن نعتبر فلسفته ، على الرغم مما يمكن أن يعطي لها من التأويلات التي قد تبعد عنها الاتهامات التي توجه اليها عادة ، لأنها فلسفة ذات حدين ، وفلسفة كانت مصدر استلهام لحركات تعسفية كثيرة فى عصرنـــا .

ففكرته عن « الانسان الأعلى » هي التي فتحت الطريق الى تأليه الزعيم الذي لا يخطيء والذي يصيب دائما فى قيادته الأمة الى تحقيق مجدهـــا . (70)

وتقسيمه الناس الى سادة وعبيد هو الذي أعطى العنصرية الهتليريـــة الفكرة التي وجهتها ، والتي تقوم على القول بأن هناك أجناســـا ساميـــة واجناسا دنيئة ، وأن للأولى حق تحويل الثانية الى عبيد نظرا لامتيازات الأقوياء الذين يكونون نماذج بشرية سامية يتكون منها شعب الموالي . (71)

واما دفاعه عن القوة وارادة القوة فانه دعوة للأمبريالية ، وتقديـــس للحرب التي كان يعتبرها مدرسة تسمو فيها الروح ، ومخبرا تستمـــد الطاقة منـــه .

ويبدو أن حركات ذات اتجاهات مختلفة ، فى الميدان السياسي قد وجدت فى فلسفته ما تدعم به آراءها .

فالفوضويون الذين يدافعون عن العنف ، ويقدسون الفرد يوافقونـــه على كل ما فى فلسفته من مدمر وهدام .

والمحافظون يرون فيـــه داعيـــا الـــى النظـــام ، وحاميـــا للسلطـــة ، والارسطوقراطية ، ضد نزعة المساواة الديمقراطية أو الانجيلية .

وأما الماركسيون فانهم يشيدون بمهاجمته للأخلاق التقليدية الفاشلة ، فى نظره ، كما يشيدون بمحاربته للدين الذي كان ، فى نظره استعبادا للشعب

---

70. — MEYNARD, *L'action*, p. 403.

71. — *Sot. Cit.*

وحاجزا بينه وبين الحياة الحقة ، وتشجيعا له على الاستسلام والرضى بكل شيء ، وان لم يكن في صالحه .

فهو مرجع هؤلاء كلهم وحجتهم . ولذلك ، يعتبره الكثيرون مسؤولا عن أزمة القيم التي عرفها عصرنا ولا يزال يعرفها . (72)

ان ارادة القوة التي يقول بها مقبولة اخلاقيا اذا كان المقصود منها « قوة الروح ، والاحسان حسب المعنى الديكارتي للكلمة » ، ولكنها مرفوضة اذا اعتبرناها مثله « قوة عمياء ، محمومة ، تتغذى من تمجيدها لنفسها ، ولا تطلب غاية لها سوى ذاتها . » فالدينامية لا يمكن أن تكون أخلاقية بذاتها . انه يجب أن تكون لها غاية تهذبها ، وتجعل منها قوة في خدمة الخير .

وبما أن ارادة القوة قد يخدم بها الشر مثل الخير فانه يجب علينا أن نسمو بها الى درجة الروح حتى لا تبقى في مستوى نظام دنيء هو نظام القوات الحيوانية العمياء .

ان ما يجب أن يكون للانسان هو قوة الارادة التي تنقاد للتوجيه السليم لا ارادة القوة .

ولعل خطأ نيتشه صادر عن كونه « تجاهل كون الحكمة الحقيقية تتضمن قوة الفضيلة ، وحماسة الحب ، ودينامية الارادة ، » وصادر عن كونه تجاهل أن غاية الأخلاق هي اثراء وجودنا ، وتمجيد الحياة الروحانية التي يمكن أن يطلب ازدهارها منا التضحية والقضاء على الأنانية والكبرياء والقساوة » . (73)

وأما نقده الدين بالاعتماد على أحوال النصرانية في وقته فنقد صحيح ومقبول اذا كان المقصود به الدين كما يحياه الانسان الحديث لأن هذا الدين قائم على قيم وقشور باطلة ، ولكنه غير صحيح اذا كان المقصود به الدين الحق الذي يدعو الى قيم سامية لا يشنوه جمالها ، ولا ينقص من قدرها تشويه الناس لها ببعدهم عنها أو تحزيفهم لها .

ان الفضائل الدينية هي فضائل قوة وليست فضائل ضعف . فحب الآخرين ، والعفو عن الأعداء ، والتقشف ، والتضحية بالنفس والنفيس،

---

72. — MEYNARD, *L'action*, p.p. 403-404, Belin, Paris, 1963.

73. — MEYNARD, *L'action*, p.p. 404-405.

والاحسان والرحمة ، ورفض العنف صفات تدعو اليها أخلاقية شاقة تزين عموم الناس ، وتثير حماس الابطال والقديسين . ولهذا ، فاننا لا نستطيع أن نعتبر الدين أخلاقية استسلام ، بل أخلاقية تطلب من صاحبها ، دائما كمالات أسمى من التي حققها . فالزاهد يرفض القيم المادية للتعلق بالقيم الروحانية ، ويعرض عن الرغبات السطحية حتى يستجيب لما هو أعمق منها ، ويموت عن الدنيا لأن الموت عنها تبرره لديه الحياة فى سبيل الله . وهو اذ يسلك هذا الطريق ، لا يرمي الى ازالة الميول ، ولكن الى تربيتها ، لينقلها من صورتها الدنيا الى صورة سامية يعليها بها اعلاء كما صار يقال منذ ظهور علم النفس التحليلي .

ان تحويل القيم الذي يدعو نيتشه اليه لا يمكن قبوله لبطلانه . فالقسوة والكبرياء الوقحة ، والأنانية وتقديس القوة ، وكره الضعفاء غايات لا تشرف الانسان ، ولا يمجدها الا مجنون أو مجرم . ولهذا ، نرى نيتشه يهدم أكثر مما يبني حين يدعو اليها . ونراه ينتهي الى الكفر بكل شيء ، وحتى بالحياة التي جعل منها أساس ايمانه الفلسفي . « وهو فى النهاية لا يلغي القيم ، ولكنه يغير علامتها فقط » ، فيعتبر الخير شرا ، والشر خيرا . ولا يستطيع أن يلغي القيم لأنه يستحيل على الانسان أن يرتفع فوق الخير والشر ، ، وأن يتحرر من العالم الذي يجري فيه نشاطه ، والذي هو عالم ذو قطبين فى الجملة .

ان مبادىء الدين والأخلاق التقليدية مبادىء لا تدحض لأنها تطلب من كل انسان تجاوزا لذاته وتدعوه الى أن يصير « انسانا أعلى » وسيدا بوعيه لمسؤولياته ، وانتصاره على ملذاته السافلة . وهنا سر عظمتها . فتقسيم الناس الى سادة وعبيد أمر لا داعي اليه لأن الناس كلهم يمكنهم بفضائلهم وامتيازاتهم الروحية أن يصيروا سادة وملوكا ، ولأنهم ، جميعا مع هذا ، معرضون للسقوط الى درجة العبيد والأنذال اذا خانوا واجباتهم وتجاهلوا تطلعاتهم الأساسية .

فالأخلاق التقليدية ديموقراطية ، ولكنها تدعو كل انسان الى الارستوقراطية الروحية . ولذلك فهي المدخل الحقيقي الى حياة العظمة .

وأما تمييز نيتشه بين الضعفاء والاقوياء فتمييز عنصري . ولا يقوم على معيار مقبول للسمو الحقيقي لأن الضعيف فى ميدان قد يكون من الأكابر فى آخر ، وكذلك القوى . (74)

---

74. — MEYNARD, *L'action*, p.p. 405-407.

هذا ، ويظهر لنا أن مأساة نيتشه هي مأساة انسان لاحظ « موت الله » فى قلب الانسان الحديث ، فحمل نفسه مسؤولية النيابة عنه ، وقام يفتش للقيم عن أساس وضمان وصحة ، فلم يعثر عليه ، ولم يظهر له الا فى تجاوز الوضعية الانسانية ، والارتقاء الى الوضعية الالهية ، اي الا فى تأليه الانسان بترقيته الى مستوى « الانسان الأعلى » لانقاذه من عالم صارت تتهدم فيه القيم نظرا لفقدانها الأساس المتعالى .

لقد كان جنون نيتشه على الرغم من مرضه صادرا عن ادعاءاته التي كانت تميل به الى أن يحيا ، الى النهاية ، مأساة عالم محروم من الله .

فمغامرته تصوف باطل يصحبه زهو مدهش وحب للعظمة لا حدود له . ولهذا فهو يتحدث كالأنبياء ، ويتألم لكونه انسانا لا الها ، ولكونه نيتشه لا المسيح . ولقد بقي على هذه الحال الى أن استولى عليه الجنون تماما ، فصار يكتب اذ ذاك الى « كوزيما فاجنر » Cosima Wagner التي بقي حبه لها يملأ قلبه منذ أن عرفها ، رسائل محمومة كان يشبه فيها نفسه مرة بديونيزوس ومرة بالمسيح .

ويرجع خطؤه فى التقدير الى كونه لم يستطع أن يحل مشكلة التناقض الأساسي الذي يمتاز به الانسان ، والذي يقوم على عظمته وضعفه فى آن واحد . (75)

لقد أخطأ نيتشه حين اعتبر عظمة الانسان كل شيء ، وأخطأ فى فهمه لها اذ اعتبرها فى البعد عن الله ، والاستغناء عنه لا فى القرب منه والاحتياج اليه . ان الانسان الذي يتمرد على الله يحط من قيمته ، ويضل طريقه ويصير فريسة دعاوية وغروره لأنه لا يقدر على شيء وحده . فهو لا يقدر أن يصير الها ، ولا أن يخلق قيمه لأنه مخلوق أعطى له الوجود ، وأنعم به عليه .

ولذلك فان فلسفة « نيتشه » التي نشرت كلمة القيمة فى الأوساط المثقفة ، وحملت على الاهتمام المتزايد بها ، وكانت لها آثار ملموسة فى فلسفة عصرنا فلسفة قيمية لا يمكن الاعتماد عليها ولا الاشادة بها .

انها انتاج جادت به قريحة انسان مريض تأثر بما كان الناس عليه فى زمانه من انحرافات فقام يعلمهم القيم الحقيقية ، ولكنه أخطأ هدفه ، فما كان منه الا أن دعاهم الى التمسك بكل القيم السلبية .

---

75. — MEYNARD, *L'action,* p.p. 407-408.

ج ـ انتشار فلسفة القيمة :

لقد كان نيتشه صاحب مذهب فى القيمة ، ولكن الفلاسفة الذين جاؤوا من بعده مباشرة هم الذين درسوها بموضوعية وأعطوا لفلسفتها صيغتها المعاصرة .

وهي فلسفة انتشرت فى بلاد النمسا ، ثم انتشرت من بعدها فى المانيا حوالي سنة 1900 ، وفى اميركا حوالي 1910 ، وفى فرنسا أخيرا .

ولقد شارك فى تأسيسها فلاسفة متعددون كان كل واحد منهم يعمل بعيدا عن الآخرين ، فى اتجاه معين ، وبروح خاصة .

فعلماء اللاهوت مثل « لوسكي » Lossky لهم دراساتهم فى القيمة ، وكذلك علماء النفس مثل « ر . ب . يري » R.B. Perry وعلماء الاجتماع مثل « بوقلي » Bouglé ، وعلماء الاقتصاد السياسي مثل «ف.بروكس» F. Perroux ، وعلماء المنطق مثل « لالند » Lalande ،وعلماء الأخلاق مثل « شلر » Scheller ، والفلاسفة مثل « بولان » Polin والفيزيائيون مثل « كوهلر » Kohler (76) .

وهي دراسات تمتاز عما قبلها بتخصصها ، ومنهجها ، وبتنوعها ، واهتماماتها والغاية منها .

5 ـ مميزات فلسفة القيمة

لقد كان الفلاسفة فى بداية قرننا يدرسون احكام القيمة اكثر من القيم نفسها لأنهم كانوا يحاولون أن يردوا القيمة الى ظاهرة نفسانية هي التقويم .

فالنظرية النقدية كانت تعتبر القيمة « ناشئة عن لازم exigence تفرضه طبيعة الذات على الأشياء » .

والنظرية النفسانية التي تنطلق من الميول والحاجات التي تكون الحساسية الانسانية كانت تعتبر قيمة الشيء ما يوجد فيه مما يطابق

---

76. — R. Ruyer, *Philosophie de la valeur*, p. 6.

حاجاتنا ، كما كانت تعتبر الحساسية مثل اللوحة الحساسة التي تكشف لنا عن قيم لا وجود لها فى ذاتها . (77)

ان فلسفة القيم فى صورتيها هاتين فلسفة ذاتية بعيدة عن فلسفة القيم المعاصرة التي تبحث عن القيمة فى الموضوع الذي يجسمها أكثر مما تبحث عنها فى الشخص الذي يقدرها ، وعن الكيفية التي تصير القيمة بها حاضرة فى الموضوع ، أو عن الكيفية التي يكتسبها الموضوع بها . ولذلك فهي تتوصل الى القبض فى القيمة على بنية أكثر تعقدا من البنية التي نعثر لها عليها عندما نردها الى الذات .

فاذا اعتبرنا ، مثلا ، لوحة لفنان فانه يتجلى لنا أن جمالها غير ناتج عن الأنا الذي يقدر ، بل ناتج عن عمل الفنان . ويوضح لنا هذا أن الجميل لا يكون شيئا اذا لم ننظر الى العمل الفني ، والى صاحبه ، كما يوضح لنا أن القيمة « لا توجد بالنسبة الينا من غير تقنية تحققها فى انتاج أو عملية »، وهذا مهما كان نوعها . « فهناك تقنية جمال ، وصحة ، وحقيقة وعدل ، ومن الممكن أن نقول بأن القيم الدينية لا تتجسم الا بواسطة ديانات ايجابية هي ، ايضا أنواع من التقنيات بالنسبة اليها . »

ويعني هذا أن القيمة ذات بنية تحتوي على ثلاثة حدود لأنها تنتقل ، كما سبق لنا ، من انسان الى انسان آخر بواسطة انتاج ، كما يعني أنها كذلك ولو كانت تظهر لنا تابعة للأشياء فقط . فطعم فاكهة ، ما ، مثلا ، ناتج عن الجهود التي بذلها البستاني من أجل الحصول عليه ، وجمال مشهد طبيعي يتراءى لنا حين نكتشفه موحيا بفكرة كائن منظم للطبيعة . (78)

هذا ، ولم تكن الفلسفة التقليدية تهتم بالقيم الا من خلال نظرية المعرفة التي تعالج مشكل الحقيقة ، وعلم الجمال الذي يعالج مشكل الجمال ، والأخلاق التي تعالج مشكل الخير ، وكانت تهتم بها لا لمعرفة بنيتها بل لمعرفة الكيفية والشروط التي توصلنا اليها .

والحقيقة أن الحكم على عمل ما بالقبح لا ينظر اليه كل من الأخلاقي وفيلسوف القيمة نظرة واحدة . فالأخلاقي يحاول أن يفسر هذا القبح

---

77. — E. Brehier, *Les thèmes actuels de la philosophie*, p. 53, P.U.F., Paris, 1967.

78. — *Ibid.*, p. 52.

بالضمير الأخلاقي ، أو البيئة الاجتماعية ، ويحاول أن يبرره أو أن يحكم عليه . وأما فيلسوف القيمة فانه يحاول الوصول لادراك معناه لأنه يشبه « ماهية يمكن أن تتجسم فى مواد مختلفة جدا . » (79)

ويعني هذا أن القيمة مستقلة الى حد ما عن الموضوع الذي تظهر فيه حاليا . وذلك لأن موضوع القيمة شيء فردي يقع ادراكه فى ظروف معينه بينما القيمة التي تأتي لتحط عليه تبقى واحدة اذا فارقته فيما بعد .

ولهذا لا يتجادل الناس فى ماهيتها ، بل فى الفعل الذي يوصف بها . فالعدل ، مثلا ، معروف ، ولا يعاند فيه أحد . وأما الفعل الذي يوصف به فكثيرا ما يكون محلا للأخذ والرد . (80)

هذا ، وكون القيمة أمرا لا جدال فيه لا يمنع كونها مشكلة خاصة من مشاكل عصرنا لم يكن الفلاسفة قبله ، يهتمون بها لأنهم كانوا يعتبرون حل مشكلة الوجود حلا لمشكلتها .

لقد كانوا تحت تأثير الأفلاطونية يوحدون بين الوجود فى صورته المطلقة الكاملة ، وبين القيمة . « فأسمى قيمة ، فى نظرهم ، كانت معرفة الواقع الأسمى ، وحتى الاتحاد بهذا الواقع الذي هو خير وجمال وحق » ، وهو واقع هوينا منه ويصعب علينا الاتصال به لانحطاطنا .

ولقد استمر الأمر على هذه الحال حتى بعد انهيار هذه الماورائية لأن المذهب التجريبي ومذهب السعادة L'empirisme et l'endémonisme بقيا يوحدان بين القيمة والوجود . فتعريفهما القيمة بكونها « خاصية شيء يرضي حاجة لنا » أدراج لها فى الواقع الحيوي biologique ، كما هو الشأن فى فلسفة نيتشه الذي « كان يرى ، فى درجة الحيوية ، أساس تقويماتنا » . (81)

ولهذا فان نظرية القيم لم تظهر على حالتهـا الحاضرة ، حسب رأي « ايميل بريهية » الا حين أدرك الفلاسفة « أن تأسيس القيم على الكائن

---

79. — EMILE BREHIER, *Transformation de la philosophie française*, p. 128, Flammarion, Paris, 1950.

80. — *Ibid.*, p.p. 128-129.

81. — *Ibid.*, p. 130.

الماورائي أو الحيوي يمنحها ضرورة ليست لها في الواقع . » وذلك لأن القيمة التي يعد الاحتمال Contingence من بين خواصها الأساسية من الممكن أن تكون ، ومن الممكن أن لا تكون . (82)

ولقد زاد اهتمام الفلاسفة بها تحت تأثير تقدم العلم ونقده ، وتحت تأثير المصائب التي هزت العالم وحملت كل فرد على التساؤل عن قدر الحياة التي صارت تظهر المشكل الأساسي الذي تتبعه المشاكل الاخرى كلها . (83)

ومن الممكن أن نعتبر هذه النظرية التي يخضع موضوعها لنظام تدرجي تدعى الارادة للعروج فى درجاته اتماما لفلسفة الذات التي تبين لنا كيف يكون النظام السائد فى الأشياء تابعا لحركة الفكر ، وكيف يطرح الفكر هذا النظام كلازم يخضع لحكمه .

وعليه فهي تعميق للماورائيات ، وليست نفيا لها أو عوضا عنها .

فالماورائيات ترد الوجود الى الفعل الذي يحققه . ومن الواجب علينا أن نبحث فى هذا الفعل عن السبب الذي يثيره ، ويبرره .

والماورائيات كلها يقع البحث فيها عن التمييز بين الماهية والوجود ، وعن العلاقة بينهما ، ولهذا يتحتم علينا أن نتساءل عما يكشف لنا القيمة ؟ وهل هو الماهية ؟

والماورائيات تتجاوز المظهر لتمسك على حقيقة تؤسسه وتكتفي بنفسها . وهذه الحقيقة لا يمكن أن يكون لها هذا الشرف الا اذا كانت القيمة نفسها .

وعليه فالميتافيزقيا ، كما يقول « فورست » ليست سوى المقدرة على الامساك بالقيم . (84)

ان مشكلة الوجود لم تلغ مشكلة القيمة فى الماضي ولا يمكن أن تلغيها فى المستقبل لأن وجودنا الخاص لا يقيم فى شيء ثابت نتأمله ، بل فى

82. — *Ibid,* p. 130.

83. — Louis Lavelle, *Traité des valeurs,* T. 1, p. XI.

84. — Louis Lavelle, *Traité des valeurs,* T. 1, p.p. 28-30.

حركة يسمح لنا تناوب النجاح والخيبة فيها بتوجيهها . ولئن كـانت هذه الحركة تعبر دائما عن تطابق مع الوجود فسبب ذلك يعود الى أن هذا الوجود مطروح ضمنا كالمبدأ للقيمة أو كالقيمة العليا ذاتها .

ولا يرى المحدثون الذين يجعلون القيمة فوق الوجود فى النهاية غير ما يراه القدماء ، وذلك لأن الوجود هو قلب تلك الحركة التي يجب أن تبرر نفسها بنفسها ، والتي يمكننا أن نعتبر القيمة روحا لها .

فالفلسفة واحدة سواء حاولت أن تجعلنا فى وفاق مع الوجود من حيث كونه يتجاوز الوجود المعطى لنا ، أو حاولت أن تجد القيمة وراء الوجود من حيث كونها تعطى الوجود لنفسها بنفسها (85)

ان موضوع البحث فى الحالتين هو سبب وجود حياتنا ووجود العالم الذي تجرى فيه . وهو سبب يكون ، اذا وجدناه ، غاية الوجـــود القصوى .

وعليه فانه يمكننا أن نعتبر ظهور فلسفة القيم فى عصرنا ، وازدهارها نتيجة لتاريخ طويل تكمل التفكير التقليدي ، وتناقضـــه ، وتكشف لنا عن معناه فى منظور جديد . (86)

لقد كان القدماء يرون أن القيمة تتحقق بالنسبة الينا حين نعيش فى وئام مع الطبيعة التي لا سلطان لنا عليها .

ويرى الفلاسفة المحدثون أن القيمة تتحقق بالنسبة الينا عندما نصير سادة للطبيعة ومالكين لها أي عندما نصير مشاركين فى خلقها بمعنى ما .

فالعمل الذي نقوم به فى الطبيعة هو الذي يحملنا على منح امتيـاز لمشكل القيمة على مشكل الوجود ، وللتساؤل عن قيمة الوجود كما هو معطى لنا بالنسبة الى النشاط الذي يهتم به ، والذي يمكننا أن نقول عنه بأنه يحدد الوجود على الرغم من تجاوز الوجود له .(87)

---

85. — Louis Lavelle, *Traité des valeurs*, T. 1, p.p. 35-37.

86. — *Loc. cit.*

87. — Louis Lavelle, *Traité des valeurs*, T. 1, p.p. 34-35.

وتظهر الحظوة التي لفلسفة القيم ، فى عصرنا :

ـ فى النظام الاجتماعي الذي صارت الأولوية فيه للاقتصاد علىالسياسة اذ بان لنا أن الحياة العضوية لا يمكن أن تستمر بدون قيم اقتصادية .

ـ وفى النظام الماورائي حيث وقع تجديد فى الفكر ترك للعلم تفسير الطبيعة كما هي معطاة لنا وأبقى لنفسه الاجابة عن السؤال الذي لا نزال نطرحه على نفوسنا ، والذي يتعلق بمعنى الوجود الذي هو لنا ، وبمعنى هذه الحياة التي دفعنا اليها دفعا .

ـ وفى نظام الاهتمامات المباشرة التي تشغل الوعي بهزات الحرب العنيفة التي يعيش الناس آثارها فى زماننا ، والتي جعلتهم يعرفون القلق أكثر من معرفتهم له فى أي وقت مضى . (88)

ان القيمة فى لغة الفلسفة المعاصرة ذات امتياز يدل على أن نظرتنا الى العالم لم تبق على ما كانت عليه ، فهي لازم وجودي لا يهم المعرفة ، ولا يظهر الا حيث يلتزم الشخص ، ويحس ، ويريد .

ولهذا ، تبدو لنا كنوع من ماورائية الاحساس والارادة يشمل حتى القيم العقلية التي لا نتحدث عنها الا بمقدار ما يكون فعل الارادة حاضرا فى فعل الفهم ، وملازما له لا يفارقه . (89)

وتبدو لنا ، أيضا كصورة للوجود تضاد الوجود المتحقق على الرغم من كونها تحاول أن تتجسم فيه . (90)

انها موضوع خاص تعالجه ، فى عصرنا ، فلسفة القيم ، ولكنه موضوع خاص له علاقات بمجالات التفكير كلها ، وله مشاكل كشف عنها المعاصرون النقاب وحاولوا البت فيها ، كل حسب رأيه واجتهاده .

ويبدو لنا أن هذه المشاكل التي تعرضها القيمة على الدارسين لها ، فى عصرنا ، بل قبله ، تدور حول مشكلة نسبيتها أو مطلقيتها .

---

88. — *Loc. cit.*

89. — LOUIS LAVELLE, *Traité des valeurs*, T. 1, p. 26.

90. — *Ibid.* p. 24.

ولذلك فاننا سنقف معها فى الباب الآتي لنبحث معنى كل من النسبية والمطلقية ، وما يترتب عليهما ، ولنستعرض بعض النماذج للفلسفات التي لها صلة بهما ، ولنستخرج منها بعد دراستها ، وتقديرها ما يمكن أن يعيننا على معرفة الحقيقة فى موضوعها أو على الوصول الى رأى فيـــه تطمئن اليه النفس وينشرح له الصدر .

الباب الثالث

القيم بين النسبية والمطلقية

« الانسان هو مقياس الأشياء كلها »

« بروتاغوراس »

« الله هو مقياس الأشياء كلها ، وليس الانسان »

« افلاطون »

الفصل الأول

التعريف بالنسبية والمطلقية

« يجب على الانسان ، عندما يواجه مشكلة القيمة أن يشحذ ذاتيته ، وأن يزيدها حدة ، وأن يحافظ على الشعور بعلو القيمة وموضوعيتها ، وأن يؤكد التوتر بين الذاتي والموضوعي ، وعليه فى النهاية أن يذهب الى ما هو أبعد من هذين الحدين (الذاتي والموضوعي) تجاه شيء أعمق منهما . »

« جان فال »

أ ـ أركان النظام القيمي :

تتضمن القيمة ثلاثة حدود يجب علينا أن نعتبرها كلها لأن بعضها لا يقبل الانفصال عن بعض ، ولأنه لا يمكن أن نعرف القيمة تعريفا مقبولا اذا اهتممنا بواحد منها دون غيره .

فالقيمة ، مهما كان الوضع الذي نخصها به ، ليست قيمة يمكن أن تحظى باعتبار الا بالنسبة لشخص واع يكتشفها ويهتم بها . وهي كيان لا يمكن استنفاذه أو الاحاطة به فى كليته .

انها تبدو للشخص كمثل أعلى يجب أن ينشده لأن صورة ما تدفعه اليه .

ويمتاز الشخص الذي له سلوك قيمى بكونه لا يكتفي ابدا بما هو واقع، وبكونه يطلب دائما شيئا اسمى من الواقع هو مثل السراب يتراءى له ثم يبتعد عنه كلما ظن أنه يكاد يصل اليه .

فالقيمة التي تغرينا لا تمنحنا نفسها ، ولا يمكننا أن نقبض عليها ولكنها تدلنا على وجودها بواسطة صورة تشير اليها ، وتكشف لنا عن سحرها .

ولذلك فانه يجب علينا أن ننظر اليها والى الشخص الذي يتطلع اليها، والصورة التي تعرب عنها حتى تكون نظرتنا اليها كاملة .

فالشخص ثم الصورة ثم القيمة هي الحدود التي يقوم عليها كل نظام قيمى . وهي حدود مترابطة يدفع كل منها الى الآخر دفعا ديناميا تختفي معه البداية والنهاية أو تصير معه البداية هي النهاية والنهاية هي البداية لأن الشخص لا يصطدم بالقيمة مباشرة ، ولكن بواسطة الصورة التي تتجلى له وتدفعه اليها ، فاذا اندفع اليها مفتونا بسناها صار خادما لها ، وصارت هي التي توجهه ، وصارت تظهر فى سلوكه « خلال كل المجالات النفسانية ، والحيوية ، والاقتصادية ، والاجتماعية ، والفنية والأخلاقية، والدينية كالغاية للنية الواعية ، ولكن من غير أن تصادرها ، أو أن ترضيها بصفة نهائية . » (1)

1. — COMBES, *Valeur et liberté*, p. 21. P.U.F., Paris, 1967.

ان الصورة الفنية ، مثلا ، توحي بجمال هو سلب لها ، ومع ذلك فهو يحتفظ بها حتى يعرض نفسه عليها . وهو جمال ندركه على نحو سلبي لأنه لا يرتبط بزمان أو مكان ، على الرغم من « أن الأثر الفني الذي ننطلق منه اليه أثر يحمل طابع مؤلفه ، وزمانه وبلده وأثر تكيفه مادة خاصة تمنح الفن بعض الوسائل ، وتمنع عنه أخرى .

فنحن ننفذ الى عالم « لا بعدى » non-dimensionnel بواسطة الأثر الفني ، هو عالم القيمة الفنية ، وننفذ اليه من خلال هندسة الخطوط ، وترتيب الألوان ، وطريقة البناء ، والمواءمة بين الأصوات ، أي من خلال أبعاد زمانية ومكانية . »

وهو عالم « يوجد وراء الكيف لأن الكيف تابع لبعض التحديدات » التي لا تخضع لها القيمة ، ولا يمكن أن تخضع لها لأنها لا تتجلى للروح الا حالة تحررها واتصافها بالاستقلال .

ان القيمة تستعمل كل الوسائل التي يمنحها الكيف اياها وحتى الكم لابداع الأثر الفني ، وتأسيس التجربة الفنية ، ولكن ما هو أساسي فيها يقع وراء كل موضوعية ، ولا يقع بجانب الشروط التي لا بد منها لظهورها » . (2)

فهي ترتكز على صورة لتجند الشخص ، وتجعله يهتم بها ويعيش من أجلها .

والشخص يتطلع اليها ، وينضوي تحت لوائها ، ويخضع راضيا مرضيا لأوامرها اذا أنارت له صورة ما طريقها .

فهو ذو أهمية تجاهها لأنه هو الذي يكشف عنها كما أنها ذات أهمية تجاهه لأنها الغاية التي تمنح حياته معنى ساميا . وقد تستولى أهمية أحدهما على بعض العقول فتمنحه مكانة تخفي عنها حقيقة الآخر فلا تراه كما يجب أن تراه .

ان الفلاسفة الذين ينظرون الى الشخص وفعاليته فى دراساتهم يقولون بنسبية القيم لأنهم يعتبرونه علة بروزها .

وأما الذين يعرضون عنه فانهم يقولون بمطلقيتها لأنهم يرون فيها ماهية متعالية يقوم عليها كل شيء .

* * *

2. — *Ibid,* p.p. 18-19.

ب ــ معاني النسبية والمطلقية :

ان النسبية والمطلقية هما المشكلتان اللتان تقوم عليهما المشاكل الأخرى التي تعرض للباحث في فلسفة القيم .

ولذلك يجب علينا أن نقف معهما لنحدد معناهما ونفهم المقصود منهما أو ما يمكن أن يقصد منهما .

يرى «رومان أنقاردن» Roman Ingarden أن كلمة نسبي ، فيما يتعلق بالقيم ، تقال للدلالة على خمسة معان مختلفة .

فنحن ، على ما يقول ، نحكم على قيمة من الممكن أن تكون جمال لوحة أو امرأة بأنها نسبية لأنه يظهر لنا أننا ندرك لوحة أو امرأة جميلة مع أن الواقع خلاف ذلك . فالجمال وصف غريب عنهما ، ولكننا نثبته لهما لأن وهما خاصا يضلنا ، ويحملنا على الايمان بوجوده مع أنه لا وجود له في ذاته . وكذلك الأمر بالنسبة لكل قيمة . ولا يفيدنا في هذه الحال أن نعرف ، ونحن نثبت قيمة ما خطأ ، أن خطأنا مطلق ، أو قائم على أساس موضوعي لأن نسبية القيمة بهذا المعنى تنفي وجودها في ذاتها ، وتثبتها كظاهرة وهمية خاصة .

هذا ، ونتحدث عن نسبية القيم بمعنى آخر حين نقول : ان شيئا ما تتبدل قيمته تبعا للظروف التي تتغير ، وذلك من غير أن يتغير في ذاته . فاللوحة التي ينتجها فنان في وقت ما لا تحافظ على قيمتها عندما تظهر لوحة أخرى تضاهيها في الابداع ، وكذلك المنهج ، والنظرية والآلة وغيرها . لقد كانت السيارة تعتبر أسرع وسيلة للنقل ، وأحسن ما يمكن السفر على متنه قبل الحرب العالمية الاولى ، ولكن هذه القيمة لم تبق لها حين ظهرت الطائرة التي هي أسرع وأحسن منها . ان قيمة الشيء في هذه الحال موجودة بصفة موضوعية ، ولا تتبع معرفتنا لها بالكلية ، ولكنها تتبع الظروف التي يوجد فيها الشيء الثمين . فهي نسبية بالنظر الى قيمة أخرى .

وتكون القيمة نسبية ، أيضا ، اذا كان شيء أو انسان صاحب قيمة بالنظر الى شيء أو انسان آخر ، ولم يكن كذلك بالنسبة الى غيرهما . فطعام ما قد تكون له قيمة لدي نوع من الحيوانات ومن الممكن أن لا تكون له لدي نوع آخر ، أو تكون له قيمة أخرى .

فالقيمة «فى ذاتها» ، وفى ماهيتها نفسها ، تحتوي ، حسب هذا المعنى ، على نسبية خاصة يمكننا أن نقول عنها : انها مثل لحظة نسبية أو اضافية لها وجود يحدد الشيء الذي له قيمة ، ولكن هذا الشيء الذي يتصف بها يتصف بها كحد من نسبة شيء ما الى شيء آخر ، لا كواقع معزول فى ذاته ، لا علاقة له بغيره .

ويعني هذا ، أن القيمة لا وجود لها « فى ذاتها » و «بذاتها» لأنها لا تتمتع فى وجودها بالاستقلال الذي يتمتع به الشيء المتصف بها ، أو أي شيء آخر ، ولا سيما الشخص الواعي الذي يبدعها بفعل من أفعال الوعي ، أو بسلوكه تجاه الشيء ، فوجود القيمة هنا ، يحدده الشيء الذي يتصف بها ، أو الانسان الذي يبدعها ، وهو وجود مستقل عن معرفة الانسان للشيء لأن الفعل الذي يبدعها ليس هو فعل المعرفة على تقدير وجوده ولكنه فعل تابع للمعرفة المتعلقة بالشيء . وعليه ، فنسبة قيمة ما الى شيء ، بهذا المعنى ، ليست خطأ أو وهما ، ولكنها مشروطة بالمعرفة الموضوعية للشيء الذي يتصف بالقيمة ، وبمعرفة القيمة نفسها .

ويمكننا أن نميز نسبية أخرى للقيم يقع خلطها جزئيا ، بالنسبية حسب المعنى المعرفي للكلمة من جهة ، و « بالنسبية الاضافية » ، للقيمة من جهة أخرى .

وتكون هذه النسبية لقيم لا يمسك بها سوى أشخاص يجب أن تتوافر فيهم شروط جد محدودة لا يمكن أن يجمعها الناس كلهم ، وهي قيم موجودة فى ذاتها ، ولكنها ليست أوصافا خاصة للأشياء كما أنها ليست قيما اضافية بالمعنى السابق .

ان جمال انتاج موسيقي يقدره مستمع يجيد الاصغاء اليه ، ويستطيع التأثر به تأثرا هو كالمفتاح الذي يسمح له بالقبض على ما فيه من أوصاف فنية بكيفية مباشرة . وهو ، مع هذا ، جمال موجود فى ذاته ولا علاقة له بشيء أو شخص . (3)

فالنسبية لها معان متعددة كما يتبين لنا مما سبق . وهي معان لكل منها ضده الذي يقابله ، والذي تكون القيمة به مطلقة بوجه من الوجوه .

---

3. — Roman Ingarden, *Quelques remarques sur la relativité des valeurs*, Actes du 3e Congrès, supplément, p.p. 1-4.

ويعني هذا أن القيمة اذا لم نعتبرها نسبية قد تكون ما هية أي صفة حقيقية وفردية نعثر عليها في جوانب من العالم الذي يحيط بنا ، ولا تكون مجرد وهم لمعرفتنا .

وقد تكون صفة قارة في ظروف الشيء الذي يتصف بها كلها ، وتابعة لخواصه .

وقد تكون مطلقة ، لا نسبية ، أي لا علاقة لها بتاتا بشيء آخر غيرها .

وقد تكون ذات وجود واقعي كوجود الشيء الذي يتصف بها .

كما أنها قد تكون ، في ما هيتها ، ذات طبيعة تجعل ادراكها ممكنا بالنسبة للناس كلهم . (4)

ان مطلقية القيم يمكننا أن نعطيها معاني متعددة يقابل كل منها معنى من المعاني التي نعطيها لنسبيتها . ويمكننا أن نحصر هذه المعاني حصرا يضبطها بقول :

ان نسبية القيم ، اذا اعتمدنا على ما سبق ، تعني ارتباطها في وجودها بوهم أو ظرف ، أو شيء ، أو شخص ، أو وعي .

وأما مطلقيتها فانها تعني عدم ارتباطها في وجودها بسبب من الأسباب التي تجعل منها قيما نسبية .

وينتج عن هذا ، بطبيعة الحال ، أن القيمة المطلقة بمعنى ما ، قد تكون نسبية بمعنى آخر ، وكذلك الأمر فيما يتعلق بالقيمة النسبية .

فالطعام له قيمة نسبية ، ولكنه ، أيضا ، ذو قيمة موضوعية مستقلة عن الحيوان أو الانسان الذي يحتاج اليه . والجمال قيمة مطلقة ناتجة عن توافق صفات من نوع خاص في الشيء الجميل ، ولكنه ، أيضا ، قيمة نسبية لأن تقديره يتغير من مكان الى مكان ، ومن زمان الى زمان ، ومن شخص الى آخر . (5)

4. — *Ibid*, p.p. 4-5.
5. — *Ibid*, p.p. 6-7.

ولهذا ، فان ضبط ما نقصده بالنسبية أو المطلقية أمر لابد منه اذا كنا نريد أن نصل الى نتيجة مرضية فيما يتعلق بهما .

ويظهر لنا ان القيمة تكون نسبية اذا اعتبرنا وجودها تابعا لوجود غيرها مهما كان ، وتكون مطلقة اذا اعتبرنا وجودها مستقلا عن وجود غيرها .

فالجمال ، مثلا ، قيمة مطلقة اذا كان له وجود مستقل . عن وجود غيره مثل الحجارة التي وجودها مستقل عن وجود الماء والشجرة وغيرهما .

والجمال قيمة نسبية اذا اعتبرنا وجوده تابعا لوجود غيره مهما كان هذا الغير .

ان المشكلة ليست سهلة الحل . ومن الممكن أن نعتبر البت فيها جوابا عن المشاكل الكثيرة التي تعترض الباحث فى القيمة وطبيعتها ، والتي تبنى عليها أو تتفرع عنها .

ان القيمة اذا وصفناها بالنسبية ، تفرض علينا أن نرى فيها أمرا مرتبطا برغباتنا أو حاجاتنا ، أو تقويمنا وتفضيلنا ، وتفرض علينا أن نرى فيها خاصية للأشياء تقوم على رغبتنا أو عدم رغبتنا فيها .

ومعنى هذا أنها تفرض علينا أن نرى فيها أمرا ذاتيا نبحث عنه ، ونطلبه لأن أشعة الرغبة تنيره أمامنا ، وتعطيه ثمنا فى نظرنا .

ولهذا ، فالقيمة ، على القول بنسبيتها ، تكون قيمة باطنية intérieure ومحايثة immanente محتملة contingente ومتغيرة changeante ، متناهية finie وزمانية temporelle

ولا يمكن أن تكون الا من خلق الوعي الانساني ، ولا أن تنبع الا من العالم الذاتي الذي تكونه رغباتنا وأفكارنا . فهذا العالم هو قوامها ، ولا وجود لها بدونه . « ان الأشياء طيبة ، كما يقول اسبينوزا ، لأننا نرغب فيها . » (6)

6. — Spinoza. *Ethique,* 3e partie, proposition XXXIX, œuvres complètes, Gallimard, Paris, 1954.

فالرغبة هي التي تجعلها طيبة بالنسبة الينا ، وليس طيبها هو الذي يثير رغبتنا فيها لأنه لا يوجد فيها طيب . ويعنى هذا أن القيمة لا توجد خارج الذات وانما توجد أشياء وحوداث نضفى عليها هذه الصفة لباعث فينا .

هذا ، واذا قلنا : ان القيمة مطلقة ، فانه يتحتم علينا أن نميزهـا بصفات أخرى تترتب على اطلاقها بالضرورة .

فالقيمة المطلقة تكتفي بذاتها ، وتستغنى عن التقويم الانساني لأن لهـا الوجود بدونه ، انها خاصة فى الأشياء تثير رغبتنا فيها بفضل طبيعتهـا الذاتية .

فهي موضوعية ونبحث عنها لانها جديرة بذلك ، ولأنها تجذبنا اليها وتغمرنا بنورها . وهي ، من بعد هذا ، خارجية ومتعالية ، ضرورية ودائمة ، لا متناهية وأبدية .

انها سبب رغبتنا فيها بواسطة الصورة التي توجهنا اليها ، وليست رغبتنا سببا لها . « فنحن نرغب فى الشيء ، كما يقول أرسطو ، لأنه يظهر لنا طيبا أكثر مما يظهر لنا طيبا لأننا نرغب فيه . » (7)

ويعني هذا أن قيمته مستقلة عنا ، وأنها تلفت انتباهنا ، وتفرض نفسها على يقظة وعينا واختيار حريتنا .

فنحن لا شأن لنا فى وجودها ، ولكننا نصبو اليها لأنه يظهر لنا أنها تنتسب الى عالم الماهيات الموجود فى ذاته كعالم المثل الخالد فى سمـاء افلاطون . (8)

* * *

ج ـ صفات القيمـة :

ان القيمة التي يمكننا أن نعتبرها تابعة لنا أو مستقلة عنا قد تكون نسبية أو مطلقة ، وهي من بعد هذا ، تظهر لنا قيمة تتردد بين أزواج من الأقطاب ترددا ينبني على ترددها بين النسبية والمطلقة .

---

7. — ARISTOTE, *Métaphysique,* T. II, p.p. 676-678, Vrin, Paris, 1966.
8. — MEYNARD. *L'action,* p. 429.

فهي ، كما توصف بالنسبية أو المطلقية ، توصف بالمحايثة أو التعالي ، والذاتية أو الموضوعية ، وبغير هذه من الاوصاف .

وتكون ، اذا وصفناها بالمحايثة قيمة لا تتجاوزنا لأن وجودها يتوقف على وجودنا .

وتكون ، اذا وصفناها بالتعالي ، قيمة تتجاوزنا ولا يمكننا أن نحيط بها لأنها تكون ذات درجة لا متناهية في سموها .

ويتجلى لنا تعالى القيمة وسموها ، على ما يرى « لوسين » « في استحالة قبضنا عليها ، ونقلنا لها مثلما ننقل الشيء أو العبارة . فهي تمنحنا نفسها ، كما يقول ، حيث شاءت » . واذا اكتشفناها في مناسبة ما فان اكتشافنا لها غير محقق في المرة التالية لأنها تفاجئنا حيث لا ننتظرها كتتويج لأحسن ما لدينا ، أو لجهاد سبق لنا بذله ، أو لحسنة انعم بها غيرنا .

ويرى فيها عزاء لمن يتوصل الى استحقاقها بالتعب والألم ، وقوة تؤيد العادل عندما تعوزه أسباب الايمان بالعدل ، ونورا يملأ عزلة الشاعر ، وشاهدا يترك الغنى يتخبط في سآمته . « فهي تهب حيث يجب . ولا يستطيع علم أن يوزعها كطاقة صناعية ، كما لا يستطيع بحث أن يعثر عليها مثلما يقع العثور على كنز يمكن اقتسامه . فاستقلالها جذري » .

واذا كانت قابلة لأن تنسب الى الشخص فلأنها قيمة له وان لم تكن منه .

فالشخص يهدف اليها . وتفتح له الحرية بابها فيتروى منها ، ويصير يشعر ، وهو ينسى كل شيء من أجلها أنها تمنحه كمالا لم يكن له .

انه لا يخلقها ولكن تطلعه اليها ، وعمله من أجلها لتكون لها الكلمة العليا يجعلانها شبه مدينة له بوجودها . ولعل هذا هو الذي يحمل القائلين بنسبيتها على نفي تعاليها واثبات محايثتها . (9)

هذا ، وما يقال عن محايثة القيمة وتعاليها يقال عن ذاتيتها وموضوعيتها .

فالقيمة موضوعية اذا كانت مطلقة . وهي ذاتية اذا كانت محايثة .

---

9. — Le Senne, *Introduction à la philosophie*, pp. 365-366.

ولقد كان كل من هذين الوصفين موضوع نقاش بين الفلاسفة .

والذي يراه «كومبز» Combès أن القيمة ليست موضوعية اذا كان المقصود من موضوعيتها كونها قابلة للتمثيل assimilable الى تحديد تجريبي détermination empirique أو كلي مجرد .

وانها ليست ذاتية اذا كان المقصود من ذلك كونها اعتباطية لا مبرر لها ، أو كون مصدرها حافزا غريزيا pulsion instinctive ، أو تفضيلا خالصا ، أو فعلا لا سبب له .

فهي ذاتية ، فى نظره ، لأنها لا تكون الا بالنسبة لشخص جدير بتسميته كشخص ، « ولأنها لا تنبسط الا لحرية متأملة liberté réflexive تمنح نفسها معيارا » .

وهي موضوعية اذا كانت تثبت لازم الكلية والحقيقة الذي تقتضيه الحرية الروحانية كما أنها موضوعية من حيث كونها تتحقق « لحرية وهي فى عراك مع الحدود التي تمنحها لنفسها بواسطة موضوعاتها بالذات . » (10)

ان القيمة موضوعية وذاتية اذا اعتبرناها من وجهة نظر «كومبز» . وهي موضوعية ، عند فريق ، وذاتية عند آخر . فالمشكلة معقدة ، ولا تتعدى مشكلة النسبية والمطلقية لأنها صورة لها كمشكلة المحايثة والتعالى، تعكسها ، وتعرضها بكيفية أخرى .

فالنسبي محايث ، وذاتي . والمطلق متعال وموضوعي .

ويتبع هذين الزوجين من أوصاف القيمة أزواج أخرى منها المباشرة l'immédiateté والمتوسط médiation فالقيمة تظهر مباشرة ومتوسطة فى آن واحد وذلك لأن مباشرتها التي هي وجه آخر لتعاليها ليست كالتي تميز الحادث الخالص . فهي تظهر لنا فى تجربة تتوسطها حريتنا ، وتجعل منها وسيلة لها لتتم بها بصفة مباشرة . (11)

10. — Combes, *Valeur et liberté*, p. 78.

11. — *Ibid*, p. 78.

ومنها التحول mutabilité والبقاء pérennité. ان القيـم تتحول على ما يظهر . والحقيقة أن حاليتها هي التي تتطور لأنها ذات هوية أساسية تكون معناها المتماسك على الرغم من تعدد صور ظهورها وتنوعها . (12)

«فوعيها قد يستنير أو يظلم مع الايام» والتفتح لها أو الاعراض عنها ، قد يكون موقفا لنا تجاهها في حالة ما ، ولكن هذا لا يدخل تغييرا عليها لأنها تكشف لنا عن دوامها في وصلها بين تحولات اسقاطاتها . (13)

يرى «رويه» أن النشاط القيمي الذي يتصف بالتـــكوين اللاحـــق والابداع ، يكشف عن مجاري القيمة ، وعن كيفيات ظهورها ووسائله ، فهو ليس مجرد سير آلي تفرضه قيمة يمكن أن تختلط فيه بقشرتها الظاهراتية ولكنه تكوين ، وتركيب مستمر الابـــداع للكيفيـــات التي يستعيرها « القصد الى القيمة » حتى تتجلى . (14)

ان الجدلية التي تخضع لها مطلقية القيمة ونسبيتها هي التي نجدها بين خاصة القيمة الأساسية القبلية وبين خاصيتها الظاهرة البعدية أو التاريخية (15) وهي التي يقول عنهـــا «بول ريكـور» Paul Ricœur ان هذه القبليات لا يمكن ، أيضا ، فصلها عن التاريخ أو الحضارة التي أشرفت على مولدها ، فالشرف يحتفظ بالهالة التي كانت له في القرون الوسطى ، والتسامح برقته في القرن الثامن عشر ، والضيافة بصداها الهوميرى الخ .. ومع ذلك فان هذه القبليات التي لا تقبل النفاذ ، والتي يشهرها قرن أو تشهرها طبقة اجتماعية بصفة جزئية هي التي تمنح نبلا وأسلوبا لهذا القرن أو هذه الطبقة » (16)

فالبقاء وصف للقيمة يجعلها تحتفظ بمميزاتها ، وهو الذي تقوم عليه وحدتها . والتحول وصف آخر لها ، وهو الذي يجعلها تظهر لنا في صور مختلفة تخيل لنا تعددها .

---

12. — *Ibid*, p. 72.
13. — *Ibid*, p. 75.
14. — RUYER, *Philosophie de la valeur*, p. 66.
15. — COMBES, op. cit., p. 76.
16. — PAUL RICOEUR, *Philosophie de la volonté*, p. 74, Aubier - Montaigne, Paris, 1967.

ان الوحدة والتعدد وصفان آخران للقيمة تتردد بينهما ، ويبدو أنها لا تقبل الاستغناء عنهما .

فهي فى حاجة الى وحدة ما لتبرر تصورها كقيمة من جهة ، ولأن تعددها ينفي عنها المعيارية ، ويجعل منها انعكاسا خالصا لعالم الحس من جهة أخرى .

هذا ، وليست الوحدة التي لها كوحدة المطلق لأنها تختفي حين نلتفت اليها انطلاقا من وجهات نظر متعددة وتصير تظهر لنا متعددة .

ان مشكلة الوحدة والكثرة نصطدم بها فى مستوى القيمة مثلما نصطدم بها فى مستوى الوجود ، وتفرض علينا أن نتساءل عن الحل الصحيح فيما يتعلق بها .

يرى « أوجين دوبريل Eugène Dupréel أن وصف القيمة بالتعدد هو الصواب ، ويرى غيره أن الصواب فى وصفها بالوحدة .

والحقيقة أن القيمة لا يمكن « أن تكون لها ايجابية بدون وحدة كما أنه لا يمكن أن يكون لها معنى بالنسبة للحرية بدون اسقاطات متعددة » .

فهي ذات وحدة « لا تنفى تعددها لأنها وحدة لها فى الأصل تبقى مرتبطة بمنبعها ، ولا تقترح نفسها فى مستوى التعدد » .

ويعني هذا أنها « وحدة قبلية من غير أن تكون متعالية وأنها ليست وحدة حقيقية كما أنها ليست « لا متناهيا » من التركيب .

ولهذا فما يبدو لنا من وحدتها غير صحيح مطلقا وكذلك ما يبدو لنا من تعددها .

انها واحدة من جهة ما ، ومتعددة من جهة غيرها . (17)

وتمتاز ، أيضا ، بالكلية universalité والخصوصية intimité اللذين هما « كالمظهرين الأساسيين والمتعاكسين لها » . وبالفعل ، فمعناها الذي يتضمن التنوع والعنصر الفردي » صورة من صور الاحترام والتقدير ، والاعتدال والاعتراف بما لا يمكن أن يكون مجرد موضوع للتمتع » .

---

17. — Combes, *Valeur et liberté*, p. 77.

وأما هي فعلى عكسه . لأنها قد تظهر لنا من جهة الاثبات الكلي ، ولأنها تتعارض ، دائما ، مع ما هو منعزل ومفصول ، ويمكن أن يظهر لنا تافها بسبب انعزاله وفصله (18) .

والذي يراه « فورست » أن الخصوصية والكلية هما المركبان لعلاقة النظام الروحانية . ويظهر له أنهما تتحدان فى القيمة لأن القيمة ، فى نظره ، يجب أن تكون المطابقة للنظام اذا كانت هي ما يصادق الروح ، دائما ، عليه . ويجب أن تكون القيمة كذلك لأن النظام الذي هو الصورةالتي تتخذها الكلية عندما تصير قانون الوقائع المفردة يترجم عن ذلك التجانس الذي تجد الروح ، بواسطته ، شيئا من نفسها فيما له قيمة . وهو رأي يمكن الانضمام اليه ، فى نظر كومبز ، اذا « كان النظام لا وجود له الا بحرية ولحرية تريد نفسها كاملة ، أو تريد كمالها كله » (19) .

ومن الأوصاف التي تتردد القيمة بينها الثبات والزوال حسب تعبير « أوجين دوبرييل » Eugène Dupréel وذلك لأنه يجب أن تظهر ثابتة الى حد ما حتى تكون جديرة بالبحث عنها ، ويجب أن تظهر زائلة حتى يكون لها قدر بالنسبة للحرية التي لا يمكنها أن تريد شيئا مفروضا عليها .

ان ثبات القيمة يقاوم دائما تحقيقها تحقيقا مطابقا لها adéquat لأنها تزول اذا كانت قابلة للتحقيق المطابق فى السلوك الانساني الخاضع للامكان .

هذا ، « ويجب أن تحترم تحقيقاتها وجودها المثالي ، وأن ترتبط به»، وكأنها ترتبط بما يجعلها ممكنة ، فنحن نرى المثالي ، عادة ، أقل واقعية من الواقع . « والحقيقة أنه أكثر واقعية منه لأنه يمكنه أن يرفضه أو أن يبرره » . (20)

« ان القيمة ليست أقل من الحادث ، ولكنها أكثر منه . » كما يقول « روير » 0 (21)

---

18. — AIME FOREST, *La vocation de l'esprit*, pp. 89-90, Aubier, Paris, 1953.

19. — COMBES, *op. cit.*, p. 80 - voir aussi : AIME FOREST, *La vocation de l'esprit*, pp. 90-92.

20. — *Ibid*, pp. 80-81.

21. — RUYER, *Philosophie de la valeur*, p. 56.

وتكون مهددة بقدر ما تكون سامية لأنه لا يكون لها فى هذه الحال نظام من الصور الموضوعية المتوسطة médiates التي تقربهـا من مقتضيات « الوثبة الحيوية » l'élan vital

فنحن نميل بصفة تلقائية نحو قيم الحياة والترفيه والجمال أكثـر مما نميل الى القيم الروحية ، وقيم الشجاعة والفن .

ويظهر أن قوة exposant قابلية القيمة للزوال تزداد كما تزداد قوة ثباتها ، ويمكن أن تدل على درجتها » . ولهذا « فحكم القيمة سلوك حر متناسب معها فى العمق » . (22)

يرى روير أن حكم القيمة يصير ايمانا اذا تعلق بقيمة لا زالت مثالية، ولم تتحقق بعد . فنحن نؤمن بالله ، فى نظره ، لانه المتعالى الذي لا يمكننا أن نحيط به ، وبالعدل لأننا لا نستنفذه ، وبشخص ما لأن سموه ، مثلا ، فوق ما نقدر عليه . وكذلك نؤمن بالقيمة (23) هذا ، ولا يحقق الايمان القيمة ، ولكن العمل هو الذي يحققها ، ويحقق الحرية ، ويصدق حقيقة هذه وتلك فى علاقتهما الخصبة . فالايمان يميل بنا الى العمـل دائما ، ويلتمس كياننا كله . (24) « والعمل هو البوتقة التي نجرب فيها القيمة لأن الحرية تعيش فيه ثباتها فى حالة قابليتها للزوال » . ونعثر فيه ، بهذا المعنى ، على كرامتـه كما يصفها « مـوريس بلوندل » Maurice Blondel الذي يمنحه مقاما ساميا فى فلسفته لأنه يرى أنه هو الذي « يسمح للحرية بممارسة اللامتناهي فى مجـالات الامكـان كلها » ، وأنه « تابوت العهد » بالنسبة للقيمة والحرية . (25)

هذا ، « ولئن كانت القيمة تمنحنا نفسها كفضل grâce فـانه يلزمنا أن نذكر بأنها لا تقوم بذلك الا فى عمل قيمي يخترع كيفية تجاوزه للتناقضات اختراعا لا نستطيع أن نعرف معه ، فى العـلاقة التي هي التناقض الموحد unifiée أين يوجد الفضل ، ولا أين يوجد عمل الاختراع لأن الفضل وعمل الاختراع يظهران كوجهين لفعل واحد» . (26)

---

22. — Combes, *op. cit.*, p. 80.

23. — Ruyer, *Philosophie de la valeur*, p. 55.

24. — J. Lacroix, *Marxisme, Existentialisme, Personnalisme*, pp. 119-122, P.U.F., Paris, 1971.

25. — *Cf.* Combes, *Valeur et liberté*, p. 82.

26. — *Ibid.*, p. 83.

وهذا الفعل الذي يتصف بالحرية هو الذي يقتضي أن تكون القيمة قابلة للزوال حتى يمكنه اختيارها ، والدفاع عنها ، والحياة من أجلها ، كما يقتضي أن تكون ثابتة حتى يكون معنى لمسعاه .

فالثبات وصف للقيمة ، في ماهيتها ، والقابلية للزوال وصف للظاهرة التي تحملها ، والتي يحققها فيها فعل واع حر .

هذا ومن أوصاف القيمة الاستلزام exigence والجاذبية attirance فهي توجب على الروح ، وتربطها أو تدعوها للارتباط بها ، ولكنها لا تغتصبها ، بل تلح عليها لتستسلم لها ، حسب أعمق امانيها ، وتكتشف الروح ايجابها الخاص ولكنها لا تكتشفه الا اذا أرخى الليل سدوله عليها .

يقول « جول لانيو » Jules Lagneau « ينفتح للكائن عهد جديد هو عهد العذاب والشك ، والشقاء ، وينفتح له ، أيضا ، باب الخلاص الممكن ، اذا وقع التمييز بين الواقعة والسبب . فتفتح التفكير هو التفتح الى العذاب ، أي الى الشعور بالفرق الموجود بين الواقع والمثالي ، والمعطى والممكن (.......) وحل المشكل الذي يثيره التفكير لا يمكن أن يجده التفكير وحده (.......) . وعليه ، فانه لا بد من فعل مطابق تقوم به الارادة العاقلة الحرة لوجوده ، اي لاعادة الوحدة التي كسرها التفكير . (27)

« فالالزام ووجوب الوجود الذي تخفيه كل قيمة يحيرنا ، ولكننا اذا فهمنا أنه ناشيء عما تتطلبه حريتنا من كلية ولا تناه ، وانه لا يمكننا أن نكون أحرارا حقا الا اذا قررنا أن تكون لنا قيمة ، وقررنا أن تكون قيمة لأفعالنا ، فاننا نتحرر من كل « أنا أعلى » ، وتصير القيمة تجذبنا اليها ، في هذه الحال ، لأنها تصير حريتنا أو حريتنا التي تريد نفسها .

هذا وتمتاز كل تجربة قيمية صادقة باحتوائهاعلى الزام يشبه الالزام الأخلاقي ، وهو الزام يمكننا ، أن نجده ، مثلا ، في حكم البداهة ، والاعجاب بالقيم الفنية والتقديس الديني .

---

27. — JULES LAGNEAU, *Célèbres leçons*, pp. 296-297.

وأما القيمة فانها لا تكون ممكنة الا اذا اقتضت من الحرية التزاما غير مشروط ، ولا تكون حقيقية بالنسبة لها الا اذا كانت الحرية هي التي تريدها طبقا لقرار يستحق التقدير . (28)

وعليه فالقيمة لا تمتاز بكونها قابلة للرغبة فيها فحسب ، ولكنها تمتاز ، أيضا ، وفى أساسها ، بكونها ملزمة . وذلك لأن الزامها هو الذي يظهر آذنا بالرغبة فيها .

* * *

د ـ العلاقة بين القيمة والحرية :

ان الجاذبية والالزام ميزتان لها . ويتحدان ، جدليا ، فى مركب هو العلاقة التي تربط بينها وبين الحرية ، والتي تجعل احترامها غير ممكن اذا لم يكن احترام للحرية .

فارادتنا لالزام القيمة ارادة له كضرورة مفهومة حسب تعبير « اسبينوزا » ، أو ارادة له كضرورة لحريتنا .

وبالفعل ، « ففهمنا لضرورة ما فعل يحتوي على ارادتنا لها » . « وفهمنا لضرورة قيمة لا يعنى سوى تحقيقنا لها فى فعل الحرية » . وهو فعل تتكون به الحرية ، وتصادق به على نفسها كحرية . (29)

ان العلاقة بين الحرية والقيمة ، كما يتبين لنا ، متينة جدا اذ لا وجود للقيمة الا بحرية تعترف بها ولا وجود للحرية الا بقيمة تمنحها معناها وبعدها . ولهذا ، يبدو لنا أننا لا نستطيع ان نجرب القيمة بدون حرية ، ولا أن نجرب الحرية بدون قيمة .

ان القيمة فى حاجة الى الحرية لأنها تسقطها خارج الموقف فلا تختلط بالواقعة ، ويكون لها قدر لدي الشخص لأنه لا يكون مكرها عليها فى هذه الحال .

---

28. — COMBES, *Valeur et liberté*, p. 85.

29. — *Ibid.*, pp. 86-87.

ويعني هذا أن القيمة التي تكون كمالنا لا تفرض نفسها علينا لأن الحالة التي نفقد فيها حريتنا لا تكون حالة لنا ، ولا يمكننا أن نعرفها لأننا لا تكون حاضرين فيها .

فالكمال لا يكون مع الاكراه . ولهذا فانه يمكن رفضه ما دام الاغتراب لم يبدأ ، ولم يقع .

هذا ، « ولا يمكن أن تكون حرية جديرة بهذا الاسم اذا لم تكن قيمة ». وذلك لأنها فى هذه الحال تختلط بتلقائية الطبيعة من غير أن تستطيع رفضها » ، ولأنه لا يكون لها آنئذ شيء تؤسسه أو تسمو عليه كما أنه لا يكون لها هدف أو تبرير أو باطنية أو استلزام .

واذا لم تكن قيمة ، أيضا ، فان الاختيار نفسه ينعدم اذ لا يكون له شيء يمكنه أن يمنح له صورة ، أو يمكنه أن يأذن به ، ولا يكون له أساس يعتمد عليه .

وتكون الحرية فى هذه الحال ، آلية ، وآلية مجهولة لا يمكننا أن نقول عنها شيئا .

ولهذا ، فان العلاقة بينها وبين القيمة ضرورية . ويجب علينا أن ننظر اليها كعلاقة مليئة لا تقبل التفريق ، وكعلاقة تركيبية بصفة قبلية ، وهي علاقة تكون جدلية واقعية وحتمية يجب التمسك بتوترها فى المواقف كلها .

فالشخص يجب أن يكون حرا حتى تكون القيم واقعة خارج مواقفه ، ويكون لها قدر بالنسبة اليه . ولا بد أن تكون قادرة ، مع ذلك ، على الزامه بصفة كلية حتى تسمح له بسلوكه ، كقيم جديرة بأن يرغب فيها .

هذا ، وتوجهنا العلاقة بين الحرية والقيمة التي نستطيع أن نسمو بها فوق كل موقف ، وأن نحيط به ، الى الملاحظة المزدوجة التالية . وهي « أن الحرية « جذرية » من غير أن تكون مطلقة ؛ وأن القيمة « متعالية » من غير أن تكون المتعالى » .

فالحرية تتوسط بالقيمة حين تلتفت الى جهة المطلق ، والقيمة تتوسط بالحرية حالة توجهها اليه .

ان كل واحدة منهما تعتمد على الاخرى . وتفترض العـــلاقة بينهما أساسا غير مشروط هو منبع كل ايجابية . وذلك لأن الحرية لا تقـدر على شيء بمفردها . فهي لا تصير قادرة على القيم الا اذا وضعها المطلق لتسقط الزامه اللامتناهي ، ولتجعل القيمة تتلألأ وتشع .

فهو مصدرها ، ومصدر كل شيء . وهو الذي يؤسس العلاقة بين الحرية والقيمة ، ولكنه في ذاته « خارج هذه العلاقة ، وخارج معادلة الحرية والقيمة التي نضعها كحد لحايثتنا نؤخره باستمرار » .

وعليه « فالله المتعالى فوق كل قبلى من قبليات الحقيقة والقيمة التي تصير ممكنة بسببه ، حين يخلق الروح وحريتها . »

« وأما القبلي فانه يترجم بعبارات تدل على توسطات كلية ، وشروط معيارية قابلة للتطبيق فى عالم التجربة عن العلاقة التي ينشأ بها الروح عن المطلق » .

« فاذا أدركنا هذه الحقيقة رفضنا أن نخلط بين الله وبين قيمـة ما ، أو بينـه وبين حـريتنا لأن الله هو القيمـة وليس قيمة ما ، ولأنه الحرية المطلقة وليس حريتنا . » فهو في لا تناهيـة فوق كل تحديد . ونعيد اليه القدرة التي لنا منه حين نجند حريتنا كلهـا فى سبيل القيمة التي نضفيها على سلوك ما ، أو اثبات ، أو تأكيد » .(30)

* * *

هـ ـ الحلول الممكنـة :

هذا والذي يتلخص مما سبق أن القيمة تمتاز بأزواج من الصفـات تابعة لوصفها بالنسبية أو المطلقية ، وأن التضاد الموجود بين هـذه الأوصاف يمكن تجاوزه جدليا بحيث تكون القيمة قابلة للوصـفين كليهما .

فالنسبية وصف للقيمة من جهة ، والمطلقية وصف لها من جهة أخرى. وكذلك كل وصف تابع لهما . وهو رأى يمكن اعتباره حلا للمشكلة اذ أنه يلغيها ويتجاوزها .

---

30. — Combes, *op. cit.*, pp. 103-105.

والذي يراه الفلاسفة النسبيون أن القيمة لا وجود لها فى ذاتها ، وأن الشخص هو الذي يبدعها ، وأنه كل شيء بالنسبة اليها ، ولولاه لما كان لها قوام .

والذي يراه الفلاسفة المطلقيون أن القيمة لها وجود فى ذاتها ، وأنها مستقلة عن الشخص الذي لا يسعه الا أن يتطلع اليها لأن حقيقة وجوده لا يمكن أن تكتمل الا بها . فهي المصدر . وكل ما سواها مستفيد منها وخادم لها .

وتقدم لنا الأفلاطونية مثالا رائعا لهذه الفلسفة كما تقدم لنا السوفسطائية مثالا رائعا للفلسفة الاولى .

ولذلك فانه يجب علينا أن نقف مع هاتين الفلسفتين فنستعرضهما من وجهة نظر قيمية ، ونستخلص ما فيهما من آراء حتى نستفيد منها فيما بعد لأن كل فلسفة نسبية تجد أصلا لها فى الاولى ، وكل فلسفة مطلقية تجد أصلا لها فى الأفلاطونية .

***

و ـ السوفسطائية كنموذج لفلسفات النسبية :

كانت السوفسطائية التي ظهرت بعد نهاية الحرب « الميدية » فى أثينا معولا هداما للأوضاع الاجتماعية القائمة ، وثورة عليها .

فهي ليست مذهبا فلسفيا له أسس ثابتة ، وتعاليم مضبوطة . وانما كانت طريقة تتبع فى التعليم لايصال الطالب الى حالة يكون فيها قادرا على مجابهة كل المشاكل التي تعرض له فى حياته ، والتغلب عليها .

ان اتباعهم لم يكونوا يعلمون الحقيقة لطلبتهم لأنها لم تكن تهمهم ، ولم يكونوا يعترفون بها . وانما كانوا يعلمونهم كيف ينجحون فى كل أمر ، والطريقة التي يصلون بها الى ما يبتغونه . وهي طريقة تعتمد على سعة الاطلاع والمهارة فى كل ميدان ، وتستعمل فن الاقناع والاغراء . (31)

31. — E. Brebier, Histoire de la philosophie, t. 1, Fasc. 1, pp. 71-72.

فمعلموها تقنيون يفخرون بمعرفتهم لكل الفنون التي تنفع الانسان في حياته ، وأساتذة فى البلاغة لهم قدرة عجيبة على اقناع من يصغى اليهم . (32)

لقد كانت الحياة الاجتماعية التي تعتمد على التقنيات هي الحياة المثلى ، الجديرة بالانسان ، فى نظرهم .

وأما الانسان فانهم كانوا يعتبرونه « مقياس الأشياء كلها . انه مقياس الأشياء الموجودة من حيث هي موجودة ، ومقياس الأشياء غير الموجودة من حيث هي غير موجودة . » (33)

ولهذا ، فانه يجب عليه أن لا يشتغل الا بما هو انساني ، وأن لا يهتم بأمر الآلهة التي لا يستطيع أن يعرف عنها شيئا لأن موضوعها غامض ، والحياة قصيرة لا تسمح بالبت فيه (34)

ويجب عليه أن لا يعتمد فى أحكامه الا على نفسه لأنه مستقل عن غيره ، ومستقل عنه كفرد . ولا يستطيع أحد أن ينال من استقلاله لأنه هو الذي يقرره ويحافظ عليه باكتشافه لأشياء جديدة ، وبتحسينه لما تم له اكتشافه .

ويتجلى استقلاله هذا ، الذي يميزه ، ويجعل منه محورا للوجود ، لدي السوفسطائيين ، فى الحياة الأخلاقية ، وبالخصوص فى الحياة السياسية .

فالانسان له أن يفعل فى هذين المجالين ما يظهر له لأن كونه مقياسا للأشياء كلها يجعل الحق ، والعدل ، كلمات لا معنى لها بالنسبة اليه.(35)

ان القانون فى نظرهم اختراع انساني ، وأمر تعسفي واصطناعي يعارض الطبيعة كما تدل على ذلك أعمال المشرعين الذين كانوا ، فى أثينا والمستعمرات ، يغيرونه حسبما يظهر لهم .

---

32. — *Ibid.*, p. 72.

33. — DIOGENE LAERCE, *Vie, doctrine et sentences des philosophes illustres*, t. 2, livre IX, p. 185, Garnier - Flammarion, Paris, 1965.

34. — *Loc. cit.*

35. — JEAN BRUN, *Platon et l'académie*, pp. 24-25, P.U.F., Paris, 1969.

وعليه ، فانه يمكننا التخلص منه لأنه لا شيء يوجب علينا التمسك به .

والحقيقة خلاف هذا كله ، لأن القانون أمر يجب علينا الخضوع له حتى تنتظم حياتنا ، وتستقيم طبيعتنا . واذا كان بوسعنا أن نرفض بعض قوانين الانسان فانه لا يسعنا أن نرفض تلك القوانين غير المكتوبة التي تستجيب لها «أنتيڤون» لتبرر عقوقها للملك «كريون» Créon الذي منعها من دفن أخيها الخائن لبلده ، حسب طقوس الدين . (36)

«فأنتيڤون» ترفض قانون الملك «كريون» لأنه قانون انسان يمكن أن يصيب ، أو أن يخطىء ولكنها تتعلق بقانون تراه أسمى منه ، وترضى بالموت من أجله ، وفى سبيله ، ولذلك يظهر لنا موقفها قويا ومتماسكا . وهذا ، على الرغم مما يمكن أن يوجه اليها من نقد .

واما موقف السوفسطائيين فانه ضعيف لأنهم لا يعتمدون على أساس قوي فيما يدعونه .

انهم أصحاب نزعة انسانية بارزة ، ولكنهم يخطئون لأنهم يجعلون الانسان فى مقام لا يمكن أن يكون له بحال ، ولأنهم يهدمون كل مقياس حين يجعلون منه مقياسا لكل شيء ، ويفتحون الباب لكل أنواع الفوضى .

ولهذا لم تحظ فلسفتهم وقيمها بالقبول ، ووجدت محاربين لها من كبار الفلاسفة فى عصرهم ، ومن بعده ، وأكبر هؤلاء سقراط ثم طلبته . وفى مقدمتهم أفلاطون .

* * *

ز ــ الأفلاطونية كنموذج لفلسفات المطلقية :

ان أفلاطون لم يعرض عن معالجة المشاكل التي اهتم بها السوفسطائيون ، ولكنه لم يجعل ، كما فعلوا ، الانسان مقياسا للأشياء . لقد سلك طريقا آخر لحل مشكلتي المعرفة والعمل تجاوز فيه عالم الحس الذي كان ركيزة السوفسطائيين فى الادلاء بآرائهم ، الى عالم أسمى منه هو عالم المثل الذي يستطيع الانسان أن يصل اليه بواسطة عقله .

---

36. — LAVELLE, *Traité des valeurs*, T. 1, p. 46, voir aussi, PIERRE GRIMAL, *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, p. 38, P.U.F., Paris, 1958.

يرى أفلاطون أن عالم الحس الذي نعيش فيه ، والذي تدركه حواسنا ظل لعالم آخر أسمى منه هو عالم المثل الذي يوجد فيه مثال لكل ما فى هذا العالم من الموجودات مع مثال الخير الذي هو أسمى المثل كلها وقمتها .

ويرى أن الموجود موجود لأن له مشاركة فى مثاله . فالنخلات التي نراها فى عالم الحس تشارك بدرجات متفاوتة تكون فروقها الخاصة ، فى فكرة النخلة الموجودة فى عالم المثل ، والتي هي واحدة لا تتغير .

وكذلك الأشكال الهندسية التي نميزها فى الأشياء والتي نسميها بالمربع ، والدائرة ، وغيرها .

ومثلها الحقائق التي تعطي الحياة الانسانية قيمتها مثل العدل ، والجمال ، ولا سيما الخير .

ان هذه الحقائق كلها لا وجود لها فى عالم الحس الا بمشاركتها فى الأفكار الموجودة فى عالم المثل . ويؤكد أفلاطون هذا بالنسبة للحقائق الأخلاقية ، ولكنه يتردد فى اثباته للحقائق المتعينة كلها . ويعرب عن تردده فيقول فى محاورة «بارميندس» :

بارميندس : أتعتقد أنه توجد ، أيضا ، صورة فى ذاتها ، ولذاتها للعدل والجمال ، والخير وكل الأشياء التي من هذا النوع .

سقراط : نعم .

بارميندس : وهل توجد ، أيضا ، صورة للانسان متميزة عنا ، وعن كل الناس الذين يشبهوننا ، صورة للانسان فى ذاتها وصورة للنار والماء .

سقراط : انني كثيرا ما تحيرت ، يابارميندس فيما يتعلق بهذه الأشياء، ولم أعرف أيجب أن أحكم عليها مثل الأشياء السابقة أم بكيفية أخرى .

بارميندس : وهل أنت حائر أيضا ، ياسقراط ، بالنسبة للأشياء التي قد تظهر مضحكة مثل الشعر ، والوحل ، والوسخ ، وكل شيء حقير لا معنى له فى نظرنا ، وهل لا ترى أنه يجب علينا أن نسلم ، أيضا ، بأنه توجد لكل واحد من هذه الأمور صورة مستقلة ، ومتميزة عن الأشياء التي نلمسها بأيدينا .

سقراط : لا انني لا أشك في وجود الأشياء التي نراها ، ولكنني أخشى أن يكون التفكير في وجود صور لها أمرا غريبا . ومع هذا ، فكثـــيرا ما تحيرت ، وكثيرا ما تساءلت هل لا توجد ، أيضا ، صورة لكل شيء ، ولقد كنت ، سرعان ما أعرض عن هذه الفكرة خوفا من السقوط في مهواة من السخافة ، اذا توقفت معها . فاذا رجعت الى الأشياء التي قلنا بأن لها صورا فانني أخص لها وقتي ، وأجعلها موضوع دراستي . » (37)

والذي تميل اليه النفس اعتمادا على دراسة النصوص الأفلاطونيـــة المتعددة ، أن كل شيء ، مهما كان حقيرا ، يوجد له مثال لأن بيت «زيوس» منزه عن كل مهين ، في نظر أفلاطون ، ولأن الأشياء التي تعمر عالم الحس ليست ثمرة مصادفة ، بل ثمرة نظام Ordre ، وصحة Justesse وعدل ، وفن مناسب لطبيعة كل شيء سواء كان نفسا أو حيـــوانا أو جسما أو أثاثا . (38)

« ان فضيلة كل شيء تقـوم على تنظيـــم وترتيب مـــوفق ناتج عن النظام . » (39)

واعتمادا على هذا ، فاننا نستطيع أن نفهم المثال المشهور الـــوارد في الجمهورية عن الأسرة الثلاثة : السرير الذي نراه مرسوما على لوحة ، وهو سرير ظاهرا ، والسرير الذي يصنعه النجار ، وهو سرير خاص ، والسرير الذي خلقه الله ، وهو السرير الأساسي . (40)

ان هذا المثال يبين لنا مراتب وجود الشيء ، ويبين لنا كيف تندمج الفكرة في بنية العالم الذي يعطيها معناها كله . (41)

فالفكرة هي المقياس الذي يقوم عليه وجود كل شيء . وهي ، أيضا ، مصدر كل معرفة تعتمد على الأفكار العامة ، أي مصدر كل معرفة عقلية ، فأنا أرى بعيني الخطوط المرسومة فوق السبورة ، ولكنني لا أستطيع أن أقول بأن هذه الخطوط تمثل مربعا ، وان هذا المربع كامل الا اذا كانت لي فكرة عن المربع الكامل أقارن كل مربع آخر بها قبل الحكم عليه بالكمال أو النقصان . والأمر كذلك بالنسبة لكل الأحكام التي تتعلـــق بالعدل

37. — PLATON, *Parménide,* pp. 59-60, Les belles lettres, Paris, 1956.

38. — JEAN BRUN, *Platon et l'académie,* p. 47, P.U.F., Paris, 1969.

39. — PLATON, GORGIAS, Ménon., p. 196, *Les belles lettres,* Paris, 1967.

40 — افلاطون ، الجمهورية ، ص 361 وما بعدها ، ترجمة فؤاد زكريا ، دار الكاتب العربي ، القاهرة ، 1968 .

41. — JEAN BRUN, *op. cit.,* p. 47.

والجمال وغيرهما . فنحن لا ندلي بواحد من هذه الأحكام الا اعتمادا على معايير ثابتة توجد فى عالم المثل . وهي أفكار العدل المطلق والجمال المطلق وغيرهما .

ولا يصل الانسان الى هذه المعايير بحواسه لأن حواسه تعرفه بالواقع ، ولا تعرفه بالمثالي . وانما يصل اليها لأنها تكون له قبل أية تجربة . ومعنى هذا أنه يأتي بها معه لأن روحه كانت تقيم قبل اتصالها بجسده فى عالم المثل ، وكانت تتأمل به هذه المثل .

فاذا وقعت الوحدة بينها وبين الجسد لم تنسها وبقيت لها ذكرى ضعيفة عنها تعود الى مجال الشعور كلما أثارتها رؤية الاشياء التي تشارك فيها .

فالأفكار ذكريات مجهولة . وكذلك المعرفة التي تقوم عليها . وتوضح هذه النظرية فقرة فى محاورة «مينون» Ménon يهدي فيها سقراط عبدا أميا لحل بعض المشاكل الهندسية بنفسه مع أنه لم يدرس ولم يكن يعرف من الهندسة شيئا . (42) فهذا العبد استطاع أن يصل الى ماوصل اليه من نتائج لأنه كان يعرف الهندسة وان لم يكن تعلمها . والدليل على هذا أنه استطاع أن يعالج مسائلها عندما وجد من يذكره بها ، ولم يحتج فى ذلك الى جهد خارق للعادة .

ان المثال له أهمية كبيرة فى فلسفة أفلاطون لأنه يفسر لنا مصدر الوجود والمعرفة ، ويدلنا على العمل الذي يجب علينا القيام به لنحظى بالسعادة والكمال .

فهو المقياس الذي نقدر به كل واحد منها .

ولقد اهتم أفلاطون دائما بمسألة تجسيمه . وما وظيفة الجدل ، حالة صعوده من الموجودات المتعددة الى مثلها . ومنها الى الخير الذي هو المثال الأسمى وأصل كل موجود ، سوى ربط للعالم المحسوس بحقيقته ومصدره .

وما وظيفة الجدل ، حالة نزوله ، سوى ادخال للخير فى التجربة الحسية ، درجة بعد أخرى ، فى صورة المقياس . (43)

---

42. — PLATON, GORGIAS, Ménon, pp. 251-257, *Les belles lettres*, Paris, 1967.

43. — LAVELLE, *Traité des valeurs*, t. 1, p. 50.

ولهذا ، فقبول نظرية المثل الأفلاطونية يساوي الاعتراف بأن هنــاك فرقا وجوديا بين الأفكار والاشياء . وهي نظرية تشعرنا ، دائما ، بأن الممكن أولى من الموجود ، أو أن الفكرة أولى من الشيء ، أو أن المثل أولى من الواقع . (44)

وتشعرنا ، أيضا ، بأن هناك مستويين للوجود يفوق أحدهما الآخر ، ولكنهما مستويان مترابطان يمسك أو يخدم كل منهما الآخر الى حد ما . فالممكن الذي يمنح الموجود استعداده لا معنى له الا بالنسبة اليـــه . والفكرة لا معنى لها الا بالنسبة للشيء لأنها هي التي تمنحه معناه . والمثل لا معنى له الا بالنسبة للواقع لأنه يحاول دائما أن ينطبق عليه .(45)

هذا من جهة . ومن جهة أخرى فالمستوى الأدنى للوجود يحول بصرنا دائما الى ما فوقه ، ويجعل روح الفيلسوف التي لا يمكن أن يكون موضوعها غير القيمة ، تتجه اليه بحركة ينشطها حب الكمال .

ان الخير فى الأفلاطونية هو القيمة العليا أو قيمة القيم التي نبحث عنها ، ونجري وراءها لأننا نعتبرها فوق الكل ، ولأننا نرى أن لا وجود ، ولا كمال ، ولا سعادة الا بها .

يقول أفلاطون فى نص مشهور من الجمهورية : « ان الخير فوق الوجود شرفا وقوة » . (46) ولا يعني هذا أن الخير لا وجود له . وانما يعني أنه وجود أسمى من الوجود الذي لا يساويه فى الدرجة أو ، انه ، كقيمة ، وجود يقابل الوجود العاري منها . فهو الذي له الأولوية كما تبينه عبارات « غور جياس » و «الجمهورية» التي تثبت أن مصير العادل المضطهـد أحسن من مصير الطاغية لأن الوجود لا معنى له اذا خان القيمة . (47)

وكون القيمة فوق الوجود معناه أن القيمة تمتاز عنه بالـــزيادة لا بالنقصان . فهو أدنى منها . و « يتلقى منها ما يجعل منه وجودا ، وان لم يكن أمينا عليها ، وما يجعل منه أهلا للوجود وان لم يكن أهلا لها » . (48)

44. — *Ibid.*, p. 49.

45. — *Loc. cit.*

46 ـ أفلاطون ، الجمهورية ، ص 240 .

راجع ، أيضا ، أفلاطون ، الجمهورية ، ص 385

47. — PLATON, GORGIAS, Ménon, p. 218.

48. — LOUIS LAVELLE, *Traité des valeurs*, t. 1, p. 51.

ان الأفلاطونية فلسفة قيم . ولعلها أكمل نموذج لها لاعتبارات كثيرة . فهي ترى أن الوجود الحق انما هو للقيم ولا سيما الأخلاقية . وتثبتها فى عالم فوق هذا العالم ، وتجعل منها مصدرا ومقياسا للوجود والمعرفة والعمل . وهي ترى أننا لا نزال نتطلع اليها . والى أسماها الذي هو الخير بحركة صاعدة ، ينشطها الحب الذي يثيره فينا ما يتراءى من ظلالها فى هذا العالم كما ترى أننا ننطلق منها الى هذا العالم لنشاهد آثارها فيه .

وهذا كله ، زيادة على أنها تجعل الأسفل فى الميادين كلها تابعا للأعلى تبعية هي القانون الأساسي لعالم القيم . فالارتقاء فيها يكون دائما من الاحساس الى الفكرة ، ومن الرأى الى العلم ، ومن اللذة الى الخير ، ومن الحب الجسماني الى الحب الروحاني .

واستقامة النفس أو المدينة لا تحصل فيها الا اذا كانت الرغبة خاضعة للعقل ، وكانت الوظائف الاقتصادية خاضعة للوظائف العقلية وذلك لأن النظام الناتج عن الخير لا يتحقق الا بهذه الطريقة .

ان فلسفة أفلاطون ، كما نرى ، تلغى ادعاءات السوفسطائيين اذ أنها تعارض النسبية الذاتية . وتشهد ، على هذا ، العبارة الآتية : « الله ، لا الانسان ، هو مقياس الاشياء كلها » . (49) لأن حقيقتها صادرة عنه . وأما الانسان فهو واسطة بين عالمين ، اذ أنه الرباط الذي يجمع بينهما بواسطة المشاركة ، والطريق الذي يوصل من أحدهما الى الآخر بواسطة الحب . (50)

ولعل هذه الآراء التي لا تصطدم مع العقل فى جملتها هي التي كتبت الخلود للأفلاطونية ، وجعلتها تروج لدي الفلاسفة عموما ، ولدي فلاسفة النصرانية من أمثال القديس «أوغستين» وأتباعه خصوصا .

انها آراء تتناسب تناسبا ، وان متفاوتا ، مع تعاليم الديانات . ولذلك يسهل تأويل هذه التعاليم فى اطارها كما يسهل تأويلها فى اطار هذه التعاليم .

---

49. — PLATON, *Les lois*, Livre IX, p. 66, Les belles lettres, Paris, 1951.
50. — LAVELLE, *Traité des valeurs*, t. 1, p. 54.

يقول ابن حجة الدهلوي : « اعلم انه دلت أحاديث كثيرة على أن فى الوجود عالما غير عنصري تتمثل فيه المعاني بأجسام مناسبة لها فى الصفة ، وتتحقق هناك الأشياء قبل وجودها فى الارض نوعا من التحقيق . فاذا وجدت كانت هي هي بمعنى ما من معاني هو هو ، وأن كثيرا من الاشياء مما لا جسم لها عند العامة تنتقل وتنزل ، ولا يراها جميع الناس . قال النبي صلى الله عليه وسلم : « لما خلق الله الرحم قامت فقالت : هـذا مقام العائذ بك من القطيعة .. (......) . وقال : « تجىء الأعمال يوم القيامة فتجىء الصلاة ، ثم تجىء الصدقة ، ثم يجىء الصـيام .. الحديث (......) . وقال : « أن المعروف والمنكر لخليقتان تنصبان يوم القيامة . فأما المعروف فيبشر أهله . وأما المنكر فيقول : اليكم ! اليكم ! ولا يستطيعون له الا لزوما . » (......) . وقال : « هل ترون ما أرى فانني لأرى مواقع الفتن خلال بيوتكم كمواقع القطر . » (....) .

والناظر فى هذه الاحاديث بين احدى ثلاث : اما أن يقـر بظاهرها فيضطر الى اثبات عالم ذكرنا شأنه . وهذه هي التي تقتضيهـا قاعدة أهل الحديث . » (51)

فما يقوله الدهلوي ، والاحاديث التي يؤيد بها كلامه تبدى لنا مناسبة آراء أفلاطون الى حد ما ، للتعاليم الدينية وتبدى لنا لماذا أخذ بهـا الفلاسفة المتدينون . ولعلها ، أيضا ، تدلنا على الطريق التي أدت ببعض المتصوفة الى القول بعالم بين عالم الحس وعالم العقل يسمى بعالم المثال يوصل اليه الخيال المبدع . وهو عالم لا يلعب الدور الذي يلعبه عـالم أفلاطون ، ولكنه قريب منه فى الجملة ، ويدعونا الى التفكير فيه . (52)

***

ح ـ الخـاتمة :

هذا ، ويترتب لنا على ما سبق عرضه أنه يمكننا أن نتصور نسبية القيم ومطلقيتها بكيفيات متعددة . فالنسبية ذات معان كثيرة . وتنبني عليها نتائج لها دخل كبـير فى تصوير القيمـة والابانة عنها . وكذلك المطلقية .

51 ـ عبد الرحيم الدهلوي ، حجة الله البالغة ، ج 1 ، ص 27 ، دار الكتب الحديثة ، القاهرة ، بدون تاريخ .

52. — H. Corbin, *L'imagination créatrice dans le sonfisure d'Ibn Arabi*, p. 6, Flammarion, Paris, 1958.

وتظهر لنا هذه النتائج فى تلك الازواج من الاوصاف التي يمكن أن توصف بها القيمة تبعا لوصفها بالنسبية أو المطلقية .

ويبدو لنا اذا تأملنا ما يقوله أفلاطون فى القيمة ، وكونها تقيم فى عالم المثل الذي يجب أن تتوجه أنظارنا اليه أن القول بالنسبية هدم للقيمة ككيان مستقل واثبات لوجود الانسان كمصدر لها ، وأن القول بالمطلقية اثبات لها ككيان مستقل ، واثبات لوجود الانسان كظل لها أو مستجيب اليها ، أو عامل تحت لوائها .

والذي يظهر لنا اذا تجاوزنا هذين الموقفين وتأملناهما عن بعد أن الانسان لا يمكنه أن يستغنى عن القيمة سواء كان مصدرا لها أو متطلعا اليها لأنها ضرورية بالنسبة اليه اذ لولاها لما كان معنى لوجوده ، ولأنه ضروري بالنسبة اليها اذ لولاه لما تعدت حدود وجودها لتفتن من يعيها ، وتحمله على خدمتها والجهاد فى سبيلها .

فهي موجودة ، وموجودة على كل حال ، ولكننا لا نستطيع أن نقول شيئا عن كيفية وجودها هذه ما دمنا لم نعرف ما يقوله عنها فلاسفة النسبية والمطلقية فى عصرنا . وذلك لأن معرفة آرائهم فى موضوعها ، ستنيرنا ، وستمدنا بعون كبير للعثور على رأى مقبول فيما يتعلق بها .

ولهذا فاننا سنخصص الفصلين الآتيين لبعض هؤلاء وفلسفاتهم ، وسنحاول أن نأخذ عنهم وعنها أكثر ما يمكننا من الارشادات التي قد تمهد لنا الطريق للوصول الى نتيجة مرضية فى الموضوع .

الفصل الثاني

نظريات نسبة القيم

« ان القيم لا يوجد لها أساس سوى مبدعها الذي هو الانسان ، وعليه فانه يجب أن نعرض عن معرفة شيء مهما كان من عالم القيم لأنه لا يوجد عالم للقيم قابل للاكتشاف مثل أرض مجهولة . »

« بولان »

أ ـ المدخــل

« ما كانت القيم لتحظى بالوجود لو لم تكن تفضيلات وميول .. »

« أندري لالند »

ان النظريات التي تعتبر القيم نسبية كثيرة ومتنوعة يصعب التعرض لها كلها .

ولذلك فاننا سنكتفي بدرس نماذج منها تظهر لنا كافية لأن تعطينـــا صورة عامة عنها ، وكافية للاعتماد عليها فى الاستنتـــاجات النهائية والأحكام الاخيرة .

ويظهر أن الفرويدية ، والسارترية ، والماركسية والدوركهايمية تعبر احسن تعبير عن نسبية القيم فى الفلسفات المعاصرة ، وتمثل التيارات الفكرية التي تأثرت بها ، او تقترب منها أحسن تمثيل .

وهي كلها فلسفات تعتبر القيمة من انتاج الانسان باعتباره . فردا أو جماعة ، ولا تعتبرها كيانا مستقلا بذاته .

فالفرويدية تعتبرها من اسقاطات الغريزة الجنسية والماركسية من نتائج البنية الاقتصادية وفلسفة دوركهايم من مقتضيات الوعي الجماعي، والسارترية من ابداع حرية الفرد المطلقة .

ويعني هذا أنه لا وجود لها فى هذه التيارات الا بفضل المصدر الذي تنبثق منه ، والمراد به الانسان فى الفرويدية والسارترية ، والمجتمع فى الماركسية والدروكهايمية .

فالفرد والمجتمع هما كل شيء بالنسبة اليها ، ولولاهمـــا ، ولولا مقتضياتهما لما كان لها أثر ، أو كان لها ذكر .

ويبدو أن اعتبارها بهذه الحال أمر معقول الى حد ما لأن الانســان والمجتمع هما اللذان يبرزانها باعترافهما بها ، واستجابتهما لمستلزماتها، وهما اللذان يمنحانها قدرها الي حد ما ، ويضفيان عليها ما يجعل منها غاية يطلب ادراكها ، ويراد تحقيقها .

وعليه ، فهي ، بالنسبة اليهما ، كيان يعكس مصدره أو يدل عـلى قيمته المطلقة لأنها ، فى النهاية منه ، واليه .

هذا وسنرى فى الفصول الآتية ، ومن خلال النظريات التي سنتعرض لها مدى صحة هذه الآراء أو بطلانها .

ب ـ والليبيـــدو (فرويد)

« ان القيم الدينية ، والأخلاقية ، والفنية ، وحتى القيم النظـــرية لا يوجد لها قوام خاص عند فرويد ، فهي ، لديه ، اسقـــاط خالص لليبيدو ، وأثر دال عليها .

« روير »

كان علم النفس التحليلي لدي ظهوره في نهاية القرن التاسع عشر طريقة لمعالجة الأمراض العصبية ، ثم اتسع مجاله ، وصار يحتوي على نظريات متعددة أثرت تأثيرا كبيرا في ميادين كثيرة من علوم الانسان كالتربية وعلم الاجتماع ، والاخلاق وغيرها .

ويرجع رواجه ، واهتمام العلماء به الى ما أحدثه من ثورة في تصور الانسان والقيم التي يتعلق بها ، باكتشافه للا شعور . ولذلك فاننا سنلقي نظرة على الأسس التي يقوم عليها قبل أن نتعرض لقيميته لأنها تعتمد عليها وتتطلب منا معالجتها الرجوع اليها .

لقد كان أكثر العلماء الي زمان الطبيب النمساوي « فرويد » يعتقدون أن حياة الانسان شعورية ولكن الملاحظة العلمية اثبتت لفرويد خلاف ذلك وحملته على القول بوجود حياة نفسانية لا شعورية هي من أهم وسائل التفسير في علم النفس الحديث ، كما حملته على الدفاع عنهابدون هوادة طوال حياته .

ان فكرة هذه الحياة كانت توجد بالقوة في فكرة « ما تحت الشعور » subconscient التي كانت شائعة بين العلماء ، ولكن فرويد هو الذي دلل على صحتها وطرح مشكلتها على أسسها الحقيقية ، وحمل العلماء على الاعتراف بها .

« ان فرضية اللاشعور ضرورية وشرعية (....) لأن المعلومات التي يقدمها لنا الشعور مليئة بالفجوات . فنحن ، كثيرا ما نلاحظ لدي الاصحاء والمرضى أفعالا نفسانية تفترض ، لتكون مفهومة ، أفعالا أخرى لا يشهد لها الشعور بشيء .. » (1) . وهي أفعال تدل على أن «اللاشعور ينوء بكلكله على نشاطاتنا كلها ، ويكون نظاما منتظما من التفكير يخضع لقوانين خاصة . » . (2) ، ويستطيع أن يعبر عن وجوده لأن منطقته عامرة بكل التصورات التي وقع كبتها ، والتي تعرب عن ميول يحرمها المجتمع .

« ان كل ما كبت يجب أن يبقى لا شعوريا ، ولكننا نتشبث ، ومنذ الوهلة الاولى ، لنثبت أن المكبوت مجرد جزء من اللاشعور ، وأنه لا يكون

---

1. — FREUD, *Métapsychologie*, p. 92, traduction de Marie Bonaparte et Anne Bermann, Gallimard, Paris, 1940.

2. — MOURRE, *Dictionnaire des idées contemporaines*, p. 49.

اللاشعور كله لأن اللاشعور يمتد فى حقل أوسع . وله محتوى يمكننا أن نشبهه بسكان نفسانيين بدائيين . » (3)

انه يتكون من نواة أساسية هي البنية النفسانية الوراثية ، ومن الميول المكبوتة التي تأتي لتعمره وتجعل منه منطقة ذات أعماق رهيبة ، والتي لا تخالف بالضرورة من حيث طبيعتها ، البنية النفسانية الوراثية . (4)

وهي ميول يستمر نموها ، وتأثيرها على حياة الفرد ، ولكن بصفة غير مباشرة لأن الشعور يراقب حركتها مراقبة عادية ، ولا يسمح لها بالظهور على حقيقتها . ولذلك ، فهي تعرب عن نفسها بعبارات مختلفة ترمز اليها ، ويجب تأويلها للتعرف على ما تدل عليه على حقيقته .

ان الكبت ظاهرة أساسية تلعب دورا هاما فى علم النفس الفرويدي لأنها توجه نظرياته كلها ، وتربط بينها ، وتجعل منها نسقا متكاملا .

يرى فرويد أن الانسان تحركه الميول والغرائز ولكنه لا يستطيع أن يرضيها كما يشاء لأن مستلزمات الحياة الاجتماعية لا تسمح له بذلك ، وتفرض عليه أن يكبتها ، وأن يعرض عن غاياتها اعراضا يلعب دورا كبيرا فى نموه . وذلك لأن الكيفية التي يقع بها هي التي تعطى لشخصيته صورتها ، ولسلوكه وجهته فى المستقبل .

فالميول التي وقع كبتها ، والغرائز التي لم يتم ارضاؤها هي التي تكون اللاشعور ، وتنظم وجوده ، وهي ثلاثة أنواع :

- الغريزة الجنسية أو الليبيدو .
- والميول الانانية .
- ثم غرائز الهدم والسطو والموت .

ان هذه الميول والغرائز هي التي تكون قاعدة الحياة الذهنية التي هي حياة تحتوي ، فى نظر فرويد ، على ثلاثة مناطق متراكبة :

الاولى : منطقة الهو Le ça ou le soi

والثانية : منطقة الأنا Le moi

والثالثة : منطقة الأنا الاعلى le sur-moi

3. — FREUD, *op. cit.*, p. 91 et 144.

4. — *Loc. cit.*

فالهو الذي يكون نوعا من الأنا الاولى moi primaire عبارة عن منطقة الميول الفريزية الابتدائية التي أشرنا اليها ، والتي أهمهـــا الليبدو . وبالتالي ، فهو منطقة اللاشعور .

والأنا الذي يأتي بعده ، ويمتاز بالوعى ، هو المراقب للحـــركات الارادية .

وأما الأنا الأعلى فهو المصدر الذي تنبثق منـــه الديانات ، والأخلاق ، والقواعد الاجتماعية ، والصوت المتعالى الذي يفرض الخضوع لأوامره ، والسلطة العليا التي تحافظ على التقاليد ، وتعاليم الآباء ، ومتطلبات الحياة الاجتماعية ، والسور الذي يقف حاجزا أمام هجومات الغرائز الأساسية ، وبالتالي ، فهو الضمير الاجتماعي .

ان هذه الطبقات النفسانية الثلاث غير ساكنة لأن لكل منها وظيفته الخاصة به ، والتي يجب عليه أن يقوم بها حتى لا يختل توازن الكل .

فالأنا الاعلى يدلى بأوامره ، ويضغط على غرائز الهو التي هي غرائز طاقة ضغطا تتفاوت ملاءمته لها . وذلك بواسطة ضغطه على « الأنا » ، وموافقته أو عدمها له .

والأنا الذي يمتاز بالشعور ، يحاول أن يستولى على قوات الهو ، ولكن متطلبات اللاشعور ومتطلبات الضمير الاجتماعي تحاصره ،وتتجاذبه، وتكون منه منطقة ضيقة هي ميدان ، فى الكيان النفساني ، لحرب دائمة بين غرائز الهو ، وسلطة الأنا الاعلى ينتج عنها تكوين دائم للاشعـــور بواسطة الكبت .

هذا ، وقد تجتمع الميول والغرائز المكبوتة فتكون ما يسميه « فرانسوا موریاك » François Mauriac بعقد الأفاعي أو ما يسمينه فرويد بالمركبات complexes . والمراد بها أنظمة نفسانية متكونة من عناصر متنوعة تسودها الغريزة الجنسية التي لم يقع ارضاؤها .

وهي مركبات دينامية تظهر اذا فترت الرقابة التي تفـــرض عليها الاختفاء ، وتظهر كلما واتتها الظروف ، فى مناسبات أخرى ، وبكيفيات مختلفة .

ومنها : الحلم الذي هو تحقيق متنكر لرغبة مكبوتة ، وانواع الهوس Manie ، والحركات الآلية التي تنسب عادة الى التعب أو اللهو .

ان هذه الظواهر يعتبرها فرويد علامات تدل على أسرار عميقة من حياة الانسان النفسانية ، وتعبر عنها ، وكذلك الذهـــان Psychose والعصاب névrose اللذان لا يمكن تفسيرهما الا اذا اعتبـــرنا المركبات التي تتسبب فيهما لأنهما مرضان مرتبطان بالكبت الذي يقـــع فرضه على غريزة الجنس . وهي غريزة يتولد عنها دائما ، اذا اختلت عراك بين الأنا والهو قد يكون العصاب نتيجة له . وذلك لأن رغبتهـــا المكبوتة لا تزول فعاليتها ، بل تبقى على نشاطها ، وتنيب عنها فى الوعى ، حتى لا تظهر سافرة الوجه ، بديلا ونائبا يدل عليها . وهو العصاب مهما كان نوعه .

فالرهاب phobie ، والوسواس obsession ، والحصـــر anxiété ، والهراع hystérie وغيرها عصابات ناتجة عن عراكات نفسانية مثل المركبات التي تغذيها .

وهي عصابات تبرز أهمية الليبيدو فى حيـــاة الانسان عند فرويد . ولذلك فانه يجب أن نقف معها .

ان فكرة الليبيدو كفكرة الكبت اساسية فى علم النفس التحليلي . وهـــذا عـــلى الرغـــم من استعمـــال فـــرويد لهـــا بمعان مختلفة كمـــا تـــدل عـــلى ذلـــك نصـــوصـــه . فهـــو يقـــول فى أحـــد كتبـــه : « ان كلمة ليبيدو مستعارة من نظرية الوجدان . وندل بها على طاقة الميول التي ترتبط بما نلخصه فى كلمة حب . وهي طاقة تعتبر كمقدار كمي ولكنها لا زالت غير قابلة للقياس » . (5)

ويقول فى آخر : « يعرض الايروس L'Eros الأفلاطوني من حيث أصوله ومظاهره ، وعلاقاته بالحب الجنسي شبها كاملا بطاقة الحب أو بليبدو علم النفس التحليلي ، ونميز الليبدو عن الطاقة التي يلزمنا افتراضها فى أصل كل العمليات النفسانية بصفة عامة تمييزا يطـــابق الأصول الخاصة بها ، اي بالليبيدو . وهو تمييز نعيره زيادة على طابعه الكمي طابعا كيفيا . هذا ، ونفرض ، حين نميز طاقة الليبيدو عن كل طاقـــة نفسانية أخـــرى أن العمليات الجنســـية للجهاز المتعضي L'organisme تتميـــز عن وظائف التغـــذية بواسطة كيميائية خاصة » . (6)

5. — Freud, *Essais de psychanalyse,* p. 109, Payot, Paris, 1963.

6. — Freud, *Trois essais sur la théorie de la sexualité,* p. 125, Gallimard, Paris, 1962.

ان الليبيدو ، اذا رجعنا الى هذه النصوص ، تعني الحب ، وتعني ما يعنيه الايروس الأفلاطوني ، أو ما تسنيه الغريزة الجنسية . ويعرفها « دانييل لاجاش » Daniel Lagache بأنها « الطاقة العامة للغرائز الجنسية الموقوفة على الأنا أو الغير أو الاشياء الخارجية » . (7) .

ومن الممكن أن نفهم من هذا التعريف لها أنها فكرة عامة للغاية ، وأنها تدل على الرغبة الأساسية فى التمتع ، أو الرغبة فى اللذة بصفة عامة ، وأن الرغبة الجنسية ليست سوى الممثلة الرئيسية لها . انها طاقة الايروس المتوفرة بصفة كلية وبدائية لدي الناس كلهم سواء كانوا عاديين أو غير عاديين ، وسواء كانوا كبارا أو صغارا .

وهي طاقة تظهر فى المرحلة الاولى من الطفولة وتتطور مع مراحل النمو فتكون فموية orale فى الشهور الستة الاولى من الحياة ، ثم سادية ــ استية sadique anal فى السنة الثانية والثالثة ثم قضيبية أو « فالية » phallique ما بين الثالثة والخامسة من العمر ، ثم كامنة latente ما بين السادسة والمراهقة ، ثم جنسية sexuelle بعد المراهقة . وتمتاز فى هذه المرحلة الأهمية التي تكون للجماع فيها . (8)

هذا ، ومن الواجب أن نشير الى أن تطور الليبيدو عند فرويد لا يقع بصفة عادية ، وانه قد يتوقف فى أحد مراحله ، أو ينتكس فيعود الى مرحلة وقع اجتيازها كما هو الشأن لدي المصابين بأنواع العصاب التي يعتبر مركب «أوديب» نواة لها .

ان ، «أوديب» الأسطوري مصاب بالطفولية infantilisme التي يسود فيها غموض التصور لدي الشخص شيئا ما .

ولذلك فهو يقتل أباه ، ويتزوج أمه « يوقاست » ويحس بشعور غامض نحو بنته وأخته « أنتيقون » . (9)

---

7. — LAGACHE, *La psychanalyse*, p. 127, P.U.F., Paris, 1959.

8. — *Ibid.*, pp. 30-31.

9. — CRIMAL (P.), *Dictionnaire de la mythologie*, p. 323-325, P.U.F., Paris, 1958.

فهو كرجل أسطوري يصور جيدا فكرة انبهام اتجاهات الحب اذا اعتبرناه فى مرحلة ما من مراحل تطوره . وهو انبهام نجده فى الليبيدو التي تحتوي بالقوة على كل أنواع الانحراف والشذوذ الممكنة .

والليبيدو بصفتها أولية ، première وبصفتها بدائية primitive منبع خفي لكل الميول الاخرى ، على ما يراه فرويد . فالميول الاجتماعية ، والروحانية والمثالية من كل نوع ناتجة عنها ، وكذلك المشاعر الغيرية ، والجمالية ، والأخلاقية ، والدينية .

ويقع هذا بواسطة قلب الميول السفلى الى ميول عليا ، أو بواسطة جمع captation الطاقة النفسانية الابتدائية ، وتوجيهها الى ما هو أسمى من غاياتها الأولى بالاعتماد على ما يسميه فرويد بالاعلاء sublimation أو الأسماء أو التصعيد .

ان الاعلاء تحويل للطاقة من «الهو» الى «الأنا» أي تحويل لليبيدو نحو غاية أخلاقية واجتماعية وروحية . وهو تحويل يدل على رقى روحاني تتهذب معه القوات المظلمة الخطرة التي تكون أرضية كياننا ، فتصير قوات تخدم النظام ، وتفتق الابداع ، وتمد اليد الى الغير ، وتبتكر المثل .

فالحب الشهواني ينقلب بالاعلاء الى حب صوفي وأحلام شعرية وابداع فني .

وغريزة السطو تتحول الى روح عراك شريفة ، وغبطة ، وتضحية فى سبيل الرسالة التي نؤمن بها ، وندافع عنها .

والطموح يتحول الى فضيلة احسان وخير وهكذا ..

« ان القيم الدينية ، والاخلاقية ، والفنية ، وحتى القيم النظرية لا يوجد لها قوام خاص عند فرويد . فهي ، لديه ، اسقاط خالص لليبيدو ، وأثر دال عليها . ولهذا فهي لا تكون عالما خاصا يجب على الليبيدو أن تتعامل معه كما يجب أن تتعامل مع العالم الواقعي ، ولكنها نتائج اعلاءات متنوعة تجعل من المثل العليا للأنا نتائج غريزة أو اثبات طفولي » (10) .

10. — Ruyer, *Philosophie de la valeur*, p. 134.

لقد اهتم فرويد فى بداية حياته العلمية بالبحث عن طريقة لعلاج الامراض العصبية ، ولكن اكتشافاته فى هذا المجال ، ونجاحه فيه ، حملته على الاهتمام بالمواضيع الثقافية المختلفة ، ومحاولة اعطاء تفسير لها بالاعتماد على ما أثبتته التجربة له أساسا لحياتنا الذهنية مثل اللاشعور ، والغرائز ، والليبيدو وما يتبعها . وتمتاز نظرياته التي تفسر مشاكل الانسان الثقافية بالطرافة ، ولكنه لم يثبت صحتها بواسطة التجربة مثل اكتشافاته المخبرية . ومع ذلك فلقد كان لها رواج جعل منها لدي الكثيرين حقائق لا تقبل الجدال . وهي نظرياته فى نشأة المجتمع ، وتكون العائلة ، وفى ظهور الحضارة والفن والدين والاخلاق والعلم ، أي فى أعلى ما وصل اليه الانسان ، وفى القيم التي تمنحه قدره .

يرى فرويد أن الميول الاجتماعية التي توجد بين الافراد داخل جماعة نابعة عن الميول الجنسية ، وأن الليبيدو هي التي تغذيها من جهة ، ويثبت أن الروابط الاجتماعية لا تخالف الروابط العائلية فى طبيعتها من جهة أخرى .

واعتمادا على هذا ، يفسر كيف تتكون الروابط العائلية عن الميول الجنسية لدي الطفل بعد كف inhibition الغايات الغريزية عن التحقق . ان أحسن وأول مثال للميول الجنسية المعدولة عن غاياتها ، كما يقول ، يمنحه لنا تطور الليبدو لدي الطفل .. فكل المشاعر التي يحس بها الطفل تجاه الاشخاص الذين يعتنون به تبقى على حالتها فى الرغبات التي تعبر بها ميوله الجنسية عن نفسها . ان الطفل يفرض على هؤلاء الاشخاص كل أنواع الحنان التي يعرفها . فهو يريد أن يضمهم اليه ، وأن يلمسهم ، وأن ينظر اليهم . وهو ، لفضوله ، يريد أن يرى أعضاءهم الجنسية ، وأن يرى كيف يقومون بأخفى وظائفهم . انه يعد بأن يتزوج أمه أو خادمته . وهذا مهما كانت فكرته عن الزواج ، وما اليه ..

ان الملاحظة المباشرة والفحص التحليلي المستقبل لبقايا الطفولة يزيلان أي شك فيما يتعلق بالرباط المتين الموجود بين مشاعر الحنان والغيرة من جهة ، وبين النوايا الجنسية من جهة أخرى .

وهما أمران يبينان لنا الى أية درجة يجعل الطفل من الشخص الذي يحظى بحبه موضوعا لكل ميوله الجنسية التي لا زال توجيهها سيئا .

ان هذا الشكل الاول الذي يتخذه الحب عند الطفل والذي يرتبط ارتباطا متينا بمركب « أوديب » يتلقى ، كما هو معروف مع بداية مرحلة الكمون latence دفعة كبت لا تبقى منه سوى تعلق بالأشخاص أنفسهم يمتاز بكونه حنانا خالصا ولا يمكننا أن نصفه بأنه جنسي .

هذا ، ولا يجد علم النفس التحليلي الذي ينير أعماق الحياة النفسانية مشقة ليبين أن العلاقات الجنسية لسنوات الطفولة الاولى تبقى ، ولكن فى حالة كبت ، أي لا شعورية . وهو يسمح لنا أن نثبت أن الشعور بالحنان الذي نجد نفوسنا بحضرته تجاه شخص تابع لتعلق حسي خالص بهذا الشخص أو هو تمثيل رمزي لتعلقنا به » (11)

ان هذا النص يبين فيه فرويد أن الجنس لا يظهر الا بعد تطور كبير ، وأن الميول الجنسية يذوب جزء منها فى المراهقة ليكون الجنس الذي يمتاز به البالغ ، ويترك جزء منها غاياته ليتبنى غايات لا جنسية لهـا طابع اجتماعي .

وهو جزء يتكون بالدرجة الاولى من الميول الى الجنس المماثل . ولذلك يقول : « ان مرحلة الاختيار للجنس المقابل لا تعلق التطلع الى اللواط ، ولا توقفه ، ولكنها تعدله عن هدفه لتستعمله فى أمور أخرى . فالصداقة ، والزمالة ، وروح الجماعة ، ومحبة الانسانية مشاعر يخلفها التطلع الى اللواط عندما يقع الاعراض عنه » . (12)

هذا ويرى فرويد الذي يجعل الليبيدو أصلا لطاقة الروابط الاجتماعية أن تقدم الحضارة يتناسب تناسبا عكسيا مع الاقبال على الجنس أو الاعراض عنه . (13)

فالحضارة ، فى نظره ، تكبت الجنس لتستفيد من بعض ميوله فى تشييد أنظمتها ، ويتجلى له هذا فى تحريم بعض الحضارات للواط لأنه يفكك الروابط الاجتماعية ، وفى تحريم الزواج بالمحارم لأن الزواج بالمحارم يمنع هذه الروابط من التفتح تماما . (14)

---

11. — FREUD, *Essais de psychanalyse*, pp. 168-169.

12. — FREUD, *Cinq psychanalyses*, p. 306, P.U.F., Paris, 1966.

13. — EDGAR PESCH, *Pour connaître la pensée de Freud*, p. 66, Bordas, Paris, 1960.

14. — *Ibid.*, p. 67.

ويعني هذا أن التفسير بالعوامل العقلانية فى هذه المجالات لا يكفي ، وأن أهميته محدودة للغاية بالنسبة للتفسير بالعوامل الوجدانية .

ان هذه العوامل هي التي تقوم عليها الأنظمة الاجتماعية والحضارية، فى نظر فرويد ، سواء لدي الأمم البدائية ، أو فى عصرنا .

فالعائلة ، والمجتمعات ، والحضارات ما كانت لتقوم لولا وجـــود الغريزة الجنسية ، وما يطرأ عليها من تحولات . ان هذه الغريزة هي التي تصور وجود الانسان الفردي أو الاجتماعي ، وهي التي تفتح أمامه باب القيم على مصراعيه .

يرى فرويد « أن الديانة ، وعقائدها dogmes ، ومحـــرماتها ، ورمزيتها ، تعبر فى المستوى النفساني عن القلق الذي تتسبب فيــه مركبات كل فرد » . وهي ظاهرة وجدانية يحتوي على أهم منابعهــا تاريخ الانسانية النفساني والاجتماعي المتبلور لديه حول مأساة «أوديب» الكبرى (15) ولهذا نجده يقول :

« لنرجع ، سريعا ، الى الاسطورة العلمية المتعلقة بأبي الجماعــة البدائية الذي وقعت ترقيته ، وبحق ، فيما بعد ، الى مقــام خــالــق العالم لانه هو الذي أنجب كل الأولاد الذين كونوا أول جماعة . لقــد كان هذا الأب بالنسبة لكل أولاده المثل الاعلى الذي يعبد ويخشى فى آن واحد ، وكان لهم مصدر فكرة الحرام التي ظهرت بينهم فيمــا بعد . »

ويقول هذا لانه يبدو له « أن أكثر هؤلاء الاولاد اجتمعوا ذات يــوم فقتلوا اباهم وقطعوه اربا ، ثم ارادوا أن يخلفوه فلم يقدروا . وذلك لانه لم يستطع واحد منهم من بعده أن يحتل مكانه . واذا قام بذلك أحدهم رأى الآخرين يقومون عليه قياما تتبعه معارك ومقاتل . واستمر الامر على هذه الحال الى أن عرف هؤلاء الاولاد ، فى النهاية ، انه يجب عليهم أن يعرضوا عن وراثة أبيهم فكونوا اذ ذاك الجمـــاعة الأخوية الطوطمية التي كان اعظاؤها كلهم يتمتعون بنفس الحقوق لأن نفس المحرمات الطوطمية تربط بينهم ، ولأنه من الواجب عليهم جميعا أن يحتفظوا بذكرى القتل الذي وقع منهم وأن يكفروا عن جرائمهم » . (16)

15. — Edgar Pesch, *op. cit.*, pp. 74-75.

16. — Freud, *Essais de psychanalyse*, pp. 165-166, Payot, Paris, 1963.

ان هذا النص يلخص العناصر الأولية التي تقوم عليها كل الديانات فى نظر فرويد . فهو يفسر كيف تكونت المحرمات والطوطمات ، ويفسر معنى الأبطال الاسطوريين الذين هم تشخيص للأبناء القتلة ، وكذلك تدرج أو «هيرارشية» الآلهة الذين قضت عليهم فكرة الاله الواحد الذي هو تشخيص للأب المقتول ، والذي بقي على الرغم من موته على انتصاره .

هذا ، ويشير النص ، بحادثة قتل الأب الى الخطيئة الاصلية التي تقول بها الديانات السماوية . فالندامة على هذا الفعل التي يعبر عنها التفكير الطوطمى ، وأكل الرب فى الحفلات الخاصة نموذجان للشعور بالذنب الذي يلاحق أبناء آدم .

وبناء عليه ، فالعقيدة الدينية اليهودية ناتجة ، فى نظر فرويد ، عن اسقاط وضعية بدائية كانت الانسانية فيها قريبة جدا من الحيوانية فى مجال النفسانية الجماعية .

ولذلك يرى أن تحريم القتل ناتج عن رد فعل وجداني سببه قتل الاب الرئيس ، وليس ناتجا عن دوافع عقلية . فالشقاء الانساني والحنين الى الاب ، والندامة التي تبعت قتل الاب الاول هي الاسباب النفسية التي نتجت عنها الديانة فى رأيه (17) . ولذلك فهو لا يهتم بالنظرية التي ترى أنها ناتجة عن شعور ديني بدائي لا صلة له بالعوامل الاتفاقية occasionnel النابعة عن مركب «أوديب» ، ويرفض الشعور المبهم باللانهاية ، والشعور بالتطلع الى الأبدية كمنبع بدائي لها . ويجد هذا الرفض دعامة لديه فى ازدياد التمسك بالدين عند متوسطي الناس حين يجدون نفوسهم معرضين لضربات الأيام .

ان هذه الظاهرة التي لا يوجد لها تفسير تجاه الظمأ الى اللامحدود تأخذ قيمتها كلها اذا اعتبرنا الله أو القدر — فى نظره — خلفا للأب المقتول .

فالشخص الذي يؤمن بالله ، ويتعلق به ، يرجع — وفى نظره دائما — الى وضعه يوم كان طفلا ، ويقترب من الله مثلما كان يقترب من أبيه فيما مضى ويخضع له ليكسر غضبه الناتج عن عصيانه له .

17. — Edgar Pesch, *op. cit.*, p. 75.

ان الشقاء والمصائب ، فى نظر المتدين ، علامة على سخط الله الذي هو صدى فى اللاشعور لسخط الأب . (18)

ويعني هذا أن مصدر الدين ، فى نظر فرويد ، انساني محض ، ولكن الناس يعتقدونه الهيا لأن الدين يلعب دورا أساسيا فى حياتهم . فهو يمنح كل واحد منهم قوة يتحمل بها همومه وأعباءه ، وصبرا أمام كوارث الطبيعة التي لم تستطع الحضارة الغاءها أو التخفيف منها ، بما يقدمه فيما يتعلق بها من جواب ميتافيزيقي وهمي ، وهو يجعله ، أيضا ، يرضى بما يصيبه ويضغط عليه سواء كان خيرا أو شرا لأنه يحمله على الاعتقاد بأن « الخير سيجد فى النهاية جزاءه دائما ، والشر عقابه . واذا لم يكن ذلك فى هذه الحياة فانه سيكون فى الحياة الاخرى التي تبدأ بعد الموت .. » (19)

ويبدو لفرويد أن « الدين قد يكون العصاب الكلي الذي يضايق الانسانية ، ويستحوذ عليها وأنه كعصاب الطفل ناتج عن مركب«أوديب» وعلاقات الابن بأبيه . (20)

ولذلك يقول فيما يتعلق بمستقبله :

« يمكننا أن نتنبأ بأن ترك الدين سيقع بالحتمية الصارمة التي تقع بها عملية النمو . ونجد نفوسنا ، فى الساعة الراهنة ، فى هذه المرحلة من التطور بالضبط . » (21)

هذه هي آراء فرويد فى الدين باختصار . وهي آراء تبين لنا مرة أخرى ، الأهمية التي يعطيها هذا العالم للغريزة الجنسية فى تفسير نشاطات الانسان السامية ، وقيمه العليا مهما كان نوعها ، وهي أهمية نجده يمنحها لها فى تفسيره لظهور الأخلاق والنشاط الفني ، وبناء العلم .

ان الأخلاق ، فى نظره ، ناتجة كالدين عن المأساة التي كان سببها قتل الأب البدائي . ولذلك ، فهي ليست ذات ماهية دينية من جهة ، ولا يمكننا أن نمنحها مصدرا نفعيا أو عقليا من جهة أخرى .

---

18. — *Ibid.,* pp. 76-80.

19. — FREUD, *L'avenir d'une illusion,* p. 27, Traduction de Marie Bonaparte, P.U.F., Paris, 1961.

20. — *Ibid.,* p. 61.

21. — *Loc. cit.*

ان مصدرها وجداني كما تدل عليه الملاحظات النفسية للأطفال . وبناء على هذا ، فهو يرى ان الضمير الخلقي نتيجة للرقابة التي يسلطها الآباء على ميول أبنائهم البيولوجية ، ولا سيما على الليبدو من بينها .

ويسمى « انا أعلى » مجموع المحرمات والقيود التي تعبر في نظر الطفل عن السلطة الابوية . وهي محرمات وقيود تكون حين تصير روحانية ، وباطنية ، الضمير الأخلاقي الذي تبرره القيم الاجتماعية .

هذا ، ويشهد الانا الأعلى الذي يتكون بعد كبت مركب « أوديب » . في نظره ، على أولوية الاعتراف بسلطة الاب ، وعلى الاحترام الذي تتطلبه امتيازاته الخاصة .

وهو هيأة عليا يقيمها الانا بصفة لا شعورية انطلاقا من تجاربه المعاشة في المراحل الأولى لنمو الشخصية حتى تكون محكمة تقضي على الغرائز ، وتراقب استعمال طاقتها . ولهذا فهو قادر على أن يخضع للأنا قوات عظيمة . ومن الممكن أن يتجاهلها وأن يمنعها من الظهور فيحرم الشخصية من مواد أساسية لازدهارها .

إن التربية لها تأثير نهائي على الانا الاعلى الذي تتلخص فيه علاقاتنا بآبائنا . فاذا توصلت التجربة المعاشة الى ابراز « أنا أعلى » مجرد عن كل طابع اكراهي ، قادر على الاتفاق مع المثل الاخلاقي العقلي الذي يكونه الأنا تكوينا شعوريا ، نمت الشخصية نموا طبيعيا . وأما اذا كانت التجربة المعاشة خانقة فان الأنا الأعلى يقف حاجزا أمام نمو دينامية الشخصية .

ويسمح لنا معنى «الجنسية» الطفلية ، وانواع الكبت التي تهددها ان نتصور الدور الذي يلعبه الأنا الأعلى في الانحرافات التي قد تصيب طاقات الليبدو .

ان الأنا الأعلى الذي يحافظ على انواع الخضوع التي عرفها الشخص في طفولته يديم لديه تبعية مضطربة في تسلسلها التاريخي ، ويبقيه خاضعا لأنواع الكبت القديمة . وهو ، زيادة على ما سبق ، يحصر الأنا في حدود ضيقة لا تتناسب مع الامكانيات التي تقدمها الغريزة ، ومع متطلبات الواقع الذي تجب مواجهته ، ويسلبه ، ايضا ، قواه ، ويحد مبادراته ، ويمنعه من التكيف ، ويدفع طاقة قوات « الهو » لديه الى الانحراف العصابي لأنه لا يسمح له بادماجها وان تدريجيا . (22)

22. — JEANNE, FRANCOISE BAYEU, FREUD, Editions Universitaires, Paris, 1964.

ولهذا يرى فرويد أن الأخلاق صادرة عن علاقات الشخص بأبويه ، وعما تأثرت به غريزته الجنسية فى مراحل حياته الاولى ، وليست صادرة عن أصل متعال . وكذلك الأمر بالنسبة للابداع الفني والبحث العلمي .

ان الابداع الفني ظاهرة اعلاء تقوم على تعـديل طاقة الليبدو ، وتحويلها الى طاقة روحانية . ويتم هذا لأن الجنس يظهر ، اذا كبت جزئيا ، ويترجم عن نفسه بصفة رمزية فى الابداع الفني ترجمة تدل على أن الغريزة الجنسية هي المنبع الخفي للفعل المبدع .

فلوحة ليوناردو فنسي Léonard de Vinci التي تمثل القديسـة «حنا» ، والعذراء ، والطفل يسوع ، لوحة يكتشف فيها فرويد صورة لعقاب استحواذى obsessionnel تمثله ثنايا جبة العذراء . (23) وهي صورة لم يقصد الفنان رسمها .

لقد رسم الفنان هذا العقاب فى نظر فرويد رسما لاشعوريا . ويستدل على دعواه بنص للفنان يقول فيه ، وهو يعرض ملاحظاته عن طـيران العقاب : « يظهر لي أنه وقع القضاء علي بأن يكون العقاب موضوع اهتمام لي ، بصفة خاصة . وذلك لأنني أذكر أن عقابا جاءني ، وأنا لا زلت فى المهـد ، ففتح فمي بذيله ، ودفعـه مرات متعددة بين شفتي » . (24)

ان فرويد يستغل هذا النص الذي أهمله المؤرخون والنقاد الفنيون ، فيكتشف فيه واحدا بعد آخر ، كل عناصر المأساة المبكرة التي عاشهـا الرسام . وهي عناصر يرتكز عليها ، وعلى نتائجها المؤلمة ، ليلقي ضوءا ساطعا على مميزات حياة الفنان كلها .

ان العقاب فى الأسطورة المصرية اله يمثل الأمومة من جهة ، ويمتاز بالرجولة من جهة أخرى . وعليه فهو رمز أو نموذج لما يسميه علمـاء التحليل النفسي بالأم الغالية . la mère phallique

23. — Julia Didier, *Dictionnaire de la philosophie*, pp. 208-209, Larousse, Paris, 1964.

24. — *Cf.* : Freud, *Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci*, p. 49, Gallimard, Paris, 1977.

ويعثر فيه فرويد على صورة أم الفنان التي طبعته بحبها العميق ، فاعتبرته عوضا عن الزوج ، وانتزعت منه جزءا من رجولته بابراز مبكر لجنسه ، فحرم على نفسه النساء كلهن ، وصار الطفل الصغير موضوع حبه لأنه كان يجد فيه قسماته نفسها ، وآثار حب أمه التي فارقته قبل أن يبلغ الخامسة من عمره ، والتي بقيت صورتها تتبعه طوال حياته .

فالطفل والمرأة لهما مكانة مرموقة فى فنه ، ويدلان على الدور الأساسي الذي تلعبه الغريزة الجنسية فيه .

وهي غريزة أبان فريد بالرجوع اليها ما صعب على غيره ايضاحه فى لوحات الفنان الرائعة التي تمثل وجوه الاطفال ، وقسماتها تتردد بين الذكورة والأنوثة ، والتي تمثل تلك الابتسامات الغامضة التي تزدان بها شفاه النساء اللائي خلدهن ، برسوم ريشته . (25)

ان الغريزة الجنسية هي مصدر الفن فى النهاية ، وهي أيضا ، مصدر العلم .

ويشير فرويد الى هذا فى كتابه : « مستقبل وهم » (26) ، وفى كتابه : « ذكرى من ذكريات الطفولة لليوناردو فنسي » حيث يبين أن تعلق ليوناردو فنسي بالبحث تفسره معطيات جنسية تعود الى زمان طفولته . فهو يرى أن الميل السائد الى الفضول يتوجه فى الطفولة الاولى لاكتشاف أسرار الجنس دون غيرها ، ولكنه ينقلب ، فيما بعد ، الى فضول عقلي يحتفظ بصورة مصدره الحائرة ، ويضاعف لدي الشخص غريزة البحث التي هي قوية جدا منذ بدايتها . ولذلك فانه يمكننا أن نقول : ان الاعلاء المبكر لليبدو يحرر العقل ، ويعين قواه على النمو . (27)

يقول فرويد : « اننا نجد عند ليوناردو فنسي فضولا عقليا سائدا ، وذبولا بارزا فى الحياة الجنسية (.....) . ومن الممكن أن يكون قد توصل الى اعلاء جزء كبير من غريزته الجنسية ، وأسمائها الى غريزة

---

25. — MARTHE ROBERT, *La révolution psychanalitique*, t. II, Payot, Paris, 1964, pp. 135-137.

26. — FREUD, *L'avenir d'une illusion*, pp. 60-61.

27. — MARTHE ROBERT, *op. cit.*, t. II, p. 133.

بحث بعد مرحلة طفولية من النشاط العقلي الموقوف على خدمة مصالح جنسية » . (28)

ان هذا النص يبين لنا بصراحة كيف يفسر فرويد ظهور الفضول العقلي عند ليونارد دي فنسي بالاعتماد على الغريزة الجنسية .

وهي غريزة أساسية لديه تقدم لنا تفسيرا لكل النشاطات السامية التي يقوم بها الناس كما سبق بيانه ، وتبين لنا ، اذا أعطيناها الاهمية التي توجد لها عند فرويد ، أن القيم التي يتطلعون اليها ، ويجندون نفوسهم لخدمتها أوهام لا قوام لها فى ذاتها .

فالليبدو هي التي تمنحها الوجود ، ولولاها لما كان لها ذكر .

هذه هي نظرية فرويد فيما يتعلق بظهور القيم باختصار . وهي نظرية تقبلها علماء كثيرون على ما فيها ، ودافعوا عنها ، واجتهدوا من أجل نشرها ، وانتقدها آخرون ، وحاربوها لبطلان تفسيرها ، وتهافت دعاويها .

وبما أنه لا يمكننا أن نتتبع كل ما قاله هؤلاء وأولئك فى الدفاع عنها أو محاربتها فاننا سنكتفي بالتعرض الى بعض القضايا الأساسية فيها لنبين أن التفسير الذي تقدمه للقيم لا يمكن اعتماده لأسباب كثيرة ، منها : نقصانه ، وضعف أساسه واغراقه فى التعلق بالفرضيات .

ان علم النفس التحليلي كطريقة لعلاج أنواع العصاب موضوع خلاف بين الأطباء أنفسهم ، فمنهم من يعتمده ، ومنهم من يحاربه فى روحه ومناهجه ، ومنهم من يقبله بعد ادخال تحويرات عليه تجعله بعيدا عن أصوله ، وغريبا عنها ، كما أشار الى ذلك لويس مينار Louis Meynard . (29)

وينتقده هؤلاء لأنه يبالغ فى التمسك بالروحانية . فهو يرجع ، فى نظرهم ، كل شيء الى الليبدو من جهة ، ولكنه يدعى من جهة أخرى أنه يستطيع أن يعالج الاختلالات العصبية بطرق نفسانية . وهذا على الرغم من أن هذه الاختلالات ذات أسباب فيزيولوجية لا يستهان بها فى أغلب الأوقات .

---

28. — FREUD, *Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci*, p. 36.

29. — L. MEYNARD, *L'action*, p. 37.

وينتقدونه ، أيضا ، لأن تفسير الاختلالات العقلية فيه بالانحرافات الجنسية موضوع نقاش ، ولا يمكن قبوله لأنه من الممكن أن يكون العصاب هو الذي يتسبب فى اختلال الليبدو ، وليست الليبدو المختلة هي التي تتسبب فى العصاب .

وزيادة على هذا ، فاننا نخطىء اذا قلنا بأن الأمراض العقلية تحتوي ، بالضرورة ، على انحرافات جنسية . وذلك لأن بعض المرضى بالعصاب لهم ليبدو عادية .

فالمريض ليس هو الانسان الذي كبت ميوله التي تنافي متطلبات المجتمع ، بل هو الانسان الذي لم يكبت هذه الميول بالكلية أو كبتها كبتا ناقصا . ولذلك فهي تضايقه ، وتؤثر على اتزان شخصيته.

ان علم النفس التحليلي ينطلق من أسس خاطئة حسب هذه الانتقادات .

وهو ، من غير اعتبار لها ، علم لا يمكن العلاج بواسطته الا اذا قبل المريض أن يشارك طبيبه فى المحاولات التي يقوم بها من أجل شفائه مشاركة تتطلب منه النزول الى أعماقه المظلمة ، والكشف عن ميوله العكرة . وهما أمران يحسن تجنبهما لأن نتيجتهما غير محققة .

فالانسان الذي يهبط الى أعماقه المظلمة للتنقيب فى مهاويها قد لا يعود بالفائدة . ومن الممكن أن لا يعود أبدا . وزيادة على هذا ، فان الكشف عن الميول الدنيئة ينافى تلك الحشمة الطبيعية التي تتطلب منا اخفاءها لأن اخفاءها موقف سليم يعين على التصرف فى النفس ، والصمود أمام ميولها التي يستحي منها ، والتي يعرفها حتى كبار الرجال فى أوقات ضعفهم . ولذلك فانه لا يحق لنا أن نحمل الشخص على ابرازها طلبا لشفاء مشكوك فيه اذا كنا نبغي المحافظة على كرامته .

ويظهر أن هذه الانتقادات التي وجهت ضد علم النفس كطريقة للعلاج لم تحل دون انتشاره واقبال الناس على الاطباء المختصين فيه للعلاج فى كثير من بلدان العالم المتقدم (30) .

هذا ، ويجب علينا الآن أن نتعرض لانتقادات علماء النفس والفلاسفة له ، أي للانتقادات التي وجهت له من حيث كونه تفسيرا عاما للحياة الذهنية ، ومن حيث كونه نظرية نفسانية .

---

30. — *Ibid.,* pp. 37-38.

ان علم النفس التحليلي يقوم ، ولا يمكن أن يقوم الا على القول بوجود لا شعور . واللاشعور كما سبق لنا ، موجود بالفعل ، ولكن الكيفية التي يراه بها فرويد ليست هي الصحيحة بالضرورة .

يرى فرويد أن اللاشعور هو واقع الانسان الأساسي أو الجوهري . والحقيقة غير هذه على ما يظهر لنقاده . ويخطئها فرويد ، في نظرهم ، لأنه يخلط بين أنا الأعماق المظلمة ، وبين نواة الشخصية الانسانية أو قاعها .

فأنا الانسان الأساسي ليس هو الأنا التحتاني الغريزي الذي يوجد في مستوى الميول الدنيا ، بل أنا الحرية ، والعقل ، والروحانية ، والارادة ، والميول العليا . وهو « أنا » لا تستطيع القوات العمياء مهما كانت أهميتها أن تكونه لأنه يجب علينا أن نبنيه بنفوسنا ، وأن نحاول تحقيقه بصفة مستمرة لأنه لا يعطى لنا بصفة نهائية .

هذا ، ويظهر أن اللاشعور عالم واسع جدا . ولذلك فمن الخطأ أن نرى طبيعته من خلال الوصف المرضي الذي يقدمه فرويد عنها حين يتفحص العالم المزعج الذي تتفتح فيه زهور الشر ، وينسى الأعماق العجيبة التي تتفجر فيها المنابع الصافية وتزدهر الورود الفاتنة .

ان الكبت الذي يزود اللاشعور بما يعمره من الأفكار حسب فرويد ، وظيفة عادية ، في الواقع ، من وظائف الحياة النفسانية التي هي التجريد ، والاختيار ، والنسيان ، والاهتمام ، وغيرها .

وهو وظيفة كثيرا ما نلجأ اليها لنبعد عن فكرنا كل التصورات الغريبة أو المستحوذة أو غير المناسبة ، أو التي لا فائدة فيها . (31)

ولذلك يتعرض « غاستون باشلار » للحديث عنه ، ويثبت وجود كبت عادي هو ، كما يقول ، نشاط ضروري ، نافع ، لا يستغنى عنه ، ونشاط صحي وسار لا توجد فيه شبهة ، ولا علاقة له بالمرض « ان كل تفكير متلاحم مبني على نظام من أنواع الكبت القوية ، الواضحة » . (32)

---

31. — *Ibid.*, p. 39.

32. — *Cf.* : PAUL GINESTIER, *Pour connaître la pensée de Bachelard*, p. 142, Bordas, Paris, 1957.

voir aussi : BACHELARD, *La psychanalyse du feu*, p. 197, Gallimard, Paris, 1938.

هذا ، وما يقال عن اللاشعور والكبت يقال عن « المركب » الذي يستعمله علماء التحليل النفسي فى تفسيراتهم ، ويبالغون فى استعماله مع التفنن فى اختراع أنواع جديدة منه تظهر الانسان ، فى النهاية ، نسيجا من المركبات ولا شيء سوى ذلك .

ويصدق ، أيضا ، على فكرة الجنس الشامل ، وفكرة الاعلاء عند فرويد .

لقد قيل عن الفرويدية بأنها نظرية الجنس الشامل pansexualisme لأن صاحبها ينتهي الى القول بأن الجنس هو التفسير الاعلى للحياة العقلية .

وهو قول وقع انتقاده كثيرا لأن الحب غير مقصور على الغريزة الجنسية أو الليبدو ، ولا تنتج عنها أشكاله كلها .

ان الليبدو لها أهمية كبيرة فى حياة الانسان النفسانية ، ولكنها ليست كل شيء فيها . ويخطىء فرويد ، فى نظر نقاده ، حين يجعل منها نغمتها الأساسية ، لا سيما ، وهي لديه فكرة غامضة لا يعرف المقصود منها لديه بالضبط .

فاذا اعتبرنا أنها الغريزة الجنسية فانه يكون من المستحيل استخراج أشكال اللذة الأخرى منها .

واذا اعتبرنا أنها اللذة عموما فان اللذة الجنسية تكون نوعا منها ولا يصح اذ ذاك ، النظر اليها كقانون وجداني أساسي .

ان هناك لذات حسية . وهناك ، أيضا ، لذات روحية كاللذات العقلية ، والفنية التي يستحيل صرفها الى الليبدو . ولا يمكن صرفها اليها على الرغم مما يوجد للحس من نصيب فى بعض منها مثل الموسيقى .

ولهذا فانه لا يمكننا أن نقصر الحب على الغريزة الجنسية ، ولا السعادة على اللذة ، ولا السرور العميق على الارضاء السطحي للميول الدنيا .

ولهذا فانه لا يوجد ما يقنعنا للقول بأن الليبدو تتفتح فى الطفولة الأولى ثم تتطور من بعد ذلك تبعا للأشخاص بصفة ناجحة أو فاشلة . وذلك لأن ظهورها يتطلب نموا فيزيولوجيا ، ونفسانيا لا وجود له عند الطفل .

ان الطفل غير مستعبد لها ، ولا مثقل بمركباتها ، وان كان غير غريب عنها . فهو انسان له صلة بها لأنه فى طريقه اليها ، ولكنه انسان بعيد عن ذلك الكائن القذر الذي يصوره فرويد ، ويجعله سجينا لها ، تؤثر عليه وتترك طابعها على شخصيته . فهي موجودة ، ولكنها ليست مثلما يتصورها فرويد بالضرورة . وما يقال عنها يقال عن عملية الاعلاء التي تترتب عليها فى نظريته .

ان اعلاء الميول موجود . ولقد كان معروفا قبل ظهور علم النفس التحليلي عند الأخلاقيين الذين يرون أن الانسان يجب عليه أن يراقب نفسه ، وأن يطهرها ، ويحاول السيادة عليها ، ولــو بالتضحية أو التسليم ، ويرون ، أيضا ، أن الطاقة التي تلازم الميول يجب الابقــاء عليها ، وتوجيهها توجيها يجعل الاستفادة منها أسمى روحانية .

ومن الممكن القيام بهذه العملية ، فى نظرهم ، لأننا نستطيع أن نفاضل بين الميول ، وأن نجعل بعضها يستولي على بعض .

هذا ، ويبدو أن القول بتحويل القوى الجنسية تحويلا كاملا الى ميول أخلاقية أو اجتماعية أو دينية أو فنية أمر يصعب اثباته بالبــراهين القاطعة . وذلك لأن الاعلاء الحقيقي الذي يمكننا أن نتصوره ، وأن نفهمه هو الذي يكون منا حين نعير اهتمامنا أو نرفضه لهذا النوع أو ذاك من الميول الجسمانية أو الروحانية .

ويقوم هذا الاعلاء على ضمان السيادة للميول العليــا على الميــول السفلى . وهو اعلاء تحتفظ فيه الغريزة الجنسية بنوعيتها وعــدم قابليتها للتحويل ، وامكان الحد من مطالبها ، واعطائها القدر الذي يجب أن يكون لها فى الحياة ، والترتيب الذي ينبغي أن يكون لها فى سلم الميول البشرية .

فتحويل الميول الى روحانية مرتبط بالنظام والترتيب اللذين يدخلهما الروح فى عالم الرغبات . ولهذا فهو غير ناتج عن التحويل المستحيــل للطاقات الحيوانية .

ان الحب لا تضيع حقوقه فى هذا التحويل لأنه يتجاوز الجنس فيه تجاوزا كبيرا ، ولأنه لا يكون فيه نتيجة من نتائج الليبدو ، ولكــن

33. — *Ibid.*, pp. 39-41.

ذلك الميل الأساسي الذي لم يستطع فرويد أن يتصوره ، وذلك المنبع العميق الذي تنفجر عنه ميولنا الكثيرة التي تمثل الليبدو نوعا منها ، أو بالأحرى ، أدنى أنواعها .

فالحب ليس هو ما يتصوره فرويد . وذلك لأنه يمكننا أن نرد على فرضيته بعكسها فنقول : ان الحب الروحاني أو الصوفي ليس اعلاء للحب الجسماني أو الشهواني ، ولكن الحب الجسماني أو الشهواني صورة خافتة ، وانعكاس ضئيل للحب الروحاني الذي هو قوة تهز العالم ، وتتجاوزه للتطلع الى الله الذي يصبو رجال الدين والماورائيون الروحانيون اليه . (34)

ان نظرية فرويد فى تفسير القيم ضعيفة لقيامها على أسس واهية . وهي ضعيفة وان كانت تحتمل الصدق فى هذه الحالة أو تلك حسبما يرى «مينار» . فالتحليل النفساني مثلا ، لا يفسر من الفن الا الجوانب التي لا علاقة لها به . انه يستطيع أن يحلل عملا فنيا تافها كما يستطيع أن يحلل عملا فنيا رائعا ، ولكنه لا يستطيع أن يلقى نورا على الفرق الموجود بين التفاهة والروعة .

هذا ، ولا يغني التفسير النفساني للأنا الأعلى عن البحث فى أساس الضمير الأخلاقي ، كما أن التفسير النفساني لموقف ديني ما لا يغني ، وان كان صحيحا ، عن النظر فى القضايا الدينية والبحث عن وجود أساس مقبول عقلا لها ، أو عدم وجوده .

فالقيم لها المرتبة السامية فى حياة الانسان لأنها هي التي تمنحها وجهتها ، وتنير أمامها الطريق .

ولذلك فلا يستطيع علم النفس التحليلي الذي يعتبرها اعلاء للطاقات الحيوانية المظلمة من كياننا أن يقدم لنا عنها تفسيرا مرضيا .

فالأعلى الذي ينير الوجود أمام أعيننا ، ويعطينا تفسيرا له لا يمكن تفسيره بالأدنى الذي يفتح لنا الطريق الى كل المتاهات اذا تعلقنا به .

ولهذا ، « فعلم النفس التحليلي لن يفسر من الانسان كما يقول « دلبييز » الا ما هو أقل انسانية فيه » . (35)

---

34. — *Ibid.,* p. 41.

35 ـ راجع ، على زيعور ، مدارس علم النفس المعاصر ، ص 257 وما بعدها ، دار الاندلس، بيروت ، 1971 .

وهذا التفسير نفسه موضوع نقاش كما سبقت الاشـــارة اليــه فى الانتقادات التي تعرضت لها الفرويدية .

وعليه فانه لا يمكننا أن نتقبل تفسيرها للقيم لأنه تفسير ضعيف ، ولأنها ، فى حد ذاتها ، عرضة لانتقادات كثيرة على الرغم مما لها من أثر ملموس فى ثقافة عصرنا ومجالاتها المختلفة . وهو أثر م ن‌الممكن بيـــان أسبابه ، واثبات كونه لا يدل على صحتها بصفة مطردة .

ان القيم فى الفرويدية اسقاطات تتساوى فى النهاية ولا يمكننا أن نفضل بعضها على البعض ولا أن نتحدث ، لهذا السبب ، فيما يتعلق بالنسبة اليها ، عن اعلاء .

ولذلك فانه يمكننا أن نقول عنها : أنها ليست قيما ، ولا مكان لها فى عالم القيم المشرق كما نحس به ، ونتصوره ، ونعيش من أجله .

ج ــ القيمة والحرية المطلقة (سارتر)

« ان الحرية هي الأساس الوحيد للقيم ، ولا يوجد شيء مطلقا ، يبرر قبولي لهذا السلم للقيم ، أو ذاك . »

(سارتر)

يرى سارتر أن الغثيان هو التجربة الفلسفية الاساسية لأنه هو الذي يكشف لنا الوجود الخام للأشياء التي تحيط بنا ، وامكانها الجذري ، ولا معقوليتها ، ووقائعيتها facticité أي حضورها امامنا كواقع خالص لا يقبل الفهم والتفسير .

وهو الذي يجعلنا نتجاوز حدود الكوجيتو ، ونصطدم بها ، ونتلقى اشاراتها ، ونعرف معنى وجودها ، وما هي علاقاته بنا ، وعلاقتنا به .

« لقد قطع ذلك نفسي ، فأنا لم أفهم قط قبل هذه الايام الاخيرة ماذا تعني كلمة « وجود » (...) وقمت بتجربة المطلق : المطلق أو اللامعقول فكان ذلك وقتا خارقا للعادة (....) . وكنت ، هنا ، ساكنا ، وباردا ، وغارقا فى نشوة رهيبة . » (1)

ان الوجود لا يكون مشكلة بالنسبة الينا ما دمنا نعيش على السطح ، ونكتفي بترتيب الاشياء تحت أجناسها ، واستخدامها فيما يفيدنا بدون مبالاة ، ولكنه ينكشف لنا اذا تمزق الحجاب وفقدت الكلمات معانيها ، وصار ما تدل عليه مجردا ، فى نظرنا ، من صلاحياته كلها ، أي مجرد شيء ليس فيه ما يدفعنا على الاهتمام به أو الرغبة فيه .

فهو يظهر لنا فى هذه الحال كما وصفنا . ويظهر لنا بثقله كله كشيء لا يمكننا أن نفكر فيه من بعيد لأنه يضغط على قلوبنا « كوحش عظيم ساكن » . (2)

ان بحر الشاعر ، والبحر الذي يمجد الله ، والذي يغيب أمامه الفنانون عن نفوسهم غير موجود . وانما يوجد البحر الذي يزحف تحت القشرة الخضراء أو «البحر الحقيقي البارد ، الاسود،المليء بحيوانات البحر،الذي يزأر ويخيف .. » (3)

وكذلك المقعد الذي من عادتي أن أجلس عليه . انه غير موجود لأنه بطن عظيم مقلوب الى جهة السماء ، دام ، منتفخ مقبب ، وبأرجله الميتة كلها (....) ومن الممكن أن يكون حمارا ميتا ، نفخه الماء ، حمارا ينساق

---

1. — SARTRE, La nausée, pp. 162-167, Gallimard, Paris, 1938.
2. — *Ibid.*, p. 168.
3. — *Ibid.* p. 158-159.

مع التيار ، وبطنه الى السماء ، فى نهر كبير ، رمادي اللون ، فاضت مياهه . » (4)

ان الوجود الذي ينكشف لنا على هذه الصورة ، والذي نجربه بهذه الكيفية ونحكم عليه بما يمنحه قيمة خاصة فى نظرنا « هو الوجود فى ذاته» كما يسميه سارتر . والمراد به وجود الاشياء أو الواقع الذي يكشف لنا عن وجهه الحقيقي .

ويمتاز عنده بهويته مع نفسه ، أو بكونه هو هو ، ويعني هذا أنه وجود ملىء بنفسه plein ، ضخم massif ثقيل .

كما يعني أنه وجود غير واع ، ولا مخلوق ، ولا قابل للتفسير لأنه واقعة خالصة ، لا علة لها ولا سبب ، نقول عنها : انها غير معقولة منطقيا ، وممكنة وجوديا ، وزائدة أدبيا . (5)

« فالقسطلة التي توجد هنا ، أمامي ، زائدة . وأنا ، أيضا ، زائد ، انا الضعيف الحزم ، المتراخي ، الداعر الذي يهضم ويدحرج أفكارا محزنة . » (6) ان القسطلة التي تمتاز بكونها شيئا زائدة ، والانسان الذي يمتاز بكونه شخصا زائد لأنه الى حد ما ، وبجانب منه ، شيء من الاشياء . وهو جانب يسميه سارتر بوقائعية الوجود لذاته .

« ان الانسان شيء بجسمه لأن الجسم هو الصورة الممكنة التي تتلبس بها ضرورة امكانه » . (7)

وشيء بماضيه من حيث كونه يقابل المستقبل . « وهكذا فالماضي هو الجملة Totalité التي تنمو دائما ، وينمو معها الوجود فى ذاته الذي هو نحن . » (8)

وهو ، أيضا ، شيء بموقفه من حيث كونه يقابل الحرية . « فنحن محكوم علينا بأن نكون أحرارا » (9) ولكننا دائما فى موقف معين بسبب

---

4. — *Ibid.*, p. 160.

5. — Vernaux, *Histoire de la philosophie contemporaine*, p. 183.

6. — Sartre, *La nausée*, p. 164.

7. — Sartre, *L'être et le néant*, p. 393, Gallimard, Paris, 1943.

8. — *Ibid.*, p. 159.

9. — Sartre, *Le Sursis*, pp. 285-286, Gallimard, Paris, 1945.

جسمنا وماضينا ، يحدد امكانيات اختيارنا . ان الحرية تقوم على تجاوز هذا الموقف الذي لا تستطيع أن تتجاوزه من غير أن تنطلق منه ، والذي تدمجه بالضرورة فى مشاريعها كمعطى سابق لا يمكن تحويل شيء منه .

والانسان ، فى النهاية ، شيء بالموت الذي هو انتصار الوقائعية وغاية اللامعقول فى وجوده لأنه يحول حياته الى قدر كما يقول « مالرو » Malraux ، ويحول امكانياته المستقبلة كلها الى عدم . فهو الذي يختم وجوده ، ويسمح لنا أن نحدد ماهيته لأن الماهية حسب تعريف هيجل لها هي ما كان أو ما يصير . وهو على كل حال خارج امكانياته لأنه يسلبها . ولذلك فهو لا يستطيع أن يريده أو أن ينتظره اذ لا مكان له فى ذاتيته نظرا الى أنه دائما من بعدها » . (10)

ان الانسان وجود فى ذاته من عدة جهات كما يتبين لنا مما سبق ، ولكنه ليس شيئا مثل الاشياء لأنه يمتاز عنها بالوعى الذي ينقصها ولأنه يتجاوزها من حيث كونه وجوداً لذاته . فما هو الوجود لذاته ؟

ان الوجود لذاته ، عند سارتر ، هو الذات أو الذاتية . وتتضمنه كل معرفة لأنها غير ممكنة بدونه ، ولكنه لا يكون موضوعا لها لأن الذات ليست هي الموضوع بالتعريف . « ان من هو أنا لا يمكن أن يكون موضوعا لي مبدئيا ، من حيث كوني هو . فالذات تحاول أن تتخذ نفسها موضوعا بالتفكير ، ولكنها لا تنجح فى محاولتها لأنها تتطلب المستحيل ، ومع هذا ، فانه يوجد فى القصد المباشر لموضوع ما وقبل كل تفكير وعي موضوعي للذات . (11)

ان الوجود لذاته هو وجود الانسان الذي ينكشف له الموضوع أو الوجود فى ذاته فيعيش تجربته الشاقة ، ويعيه .

ويمتاز بكونه عدما ما تحمله ذاته . وذلك لأن الوعي لا يعني الا الابتعاد عن الذات ، أو الكون على بعد منها .

فالوجود فى ذاته مليء ، ضخم ومماثل لنفسه ، ولكن الوجود لذاته خاو لأنه لا يتطابق مع نفسه . ومن الممكن أن تصوره لنا ورقتان تتطابقان

10. — SARTRE, *L'être et le néant*, p. 632.
11. — VERNAUX, *Histoire de la philosophie contemporaine*, p. 184.

تطابقا كاملا ، ولكنه يوجد بينهما انفصال ما هو وجود ناقص بالنسبة لتطابقهما الكامل . فالوعي منفصل عن ذاته ولكن انفصاله عنهـا ليس كانفصال ورقة عن أخرى لأنه لا يوجد شيء يفصله عن ذاته حقيقة .

ان انفصاله عن ذاته معناه استحالة تطابقه معها . وهو عبارة عن عدمه الذي لا وجود له ، والذي يحمله مع ذلك على مقاطعة نفسه ومقاطعة ما حولها . (12)

« ان الوجود لذاته هو الوجود الذي يقرر وجود نفسه من حيث كونه لا يمكنه أن يتطابق معها . فهو وجود متناقض تناقضا ذاتيا لأنه ليس هو ما هو بالذات ، وهو بالذات ما ليس هو » . (13)

فهو وجود شقي لأنه يحاول أن يحيط بنفسه ، وأن يلغي العدم الذي يسكنه ، وأن يجد ملاء الوجود فى ذاته ، ولكن من غير أن يفقد وضعه كوعي لأن زواله كوعي يعني موته .

وهو وجود يحاول أن يصير « وجودا فى ذاته ولذاته » أي الها ولكن محاولته لا تنجح لأن فكرة الاله متناقضة اذ أن الوجود لا يمكن أن يكون ، فى آن واحد ، فى ذاته ولذاته ، خاويا ومليئا ، مماثلا لذاته وغير مماثل لها .

ولهذا فالانسان محكوم عليه بالشقاء والخيبة . « أن الوعي الانساني يتألم فى وجوده . وهو ، بالطبيعة وعي شقي لا يمكنه أن يتجاوز حالة بؤسه » . (14)

هكذا يقول سارتر ، ولكنه لا يدعو الانسان الي الاستسلام الكلي ، او النرفانا البوذية ، ولا يمنعه ما يقول من أن يصف مذهبه بكونه نزعة انسانية لأنه يكلف الانسان بمهمة تكوينه لنفسه واعطاء معنى للعالم بحريته التي هي حقيقته وقيمته الأساسية .

فالوجود لذاته وعي بالفعل ، ولكنه ، أيضا حرية .

---

12. — René Lafarge, *La philosophie de Jean-Paul Sartre*, p. 48, Privat, Toulouse, 1967.

13. — Sartre, *L'être et le néant*, p. 121.

14. — *Ibid*, p. 134.

لقد رأينا أن العدم الذي يحمله الانسان في ذاته والذي يجعله مقابلا بصفة جذرية للوجود في ذاته هو الذي يكونه .

وبما أنه لا يمكنه أن يكون فقط ، فانه مضطر الى أن يكون نفســه بنفسه ، ولا يتأتى له ذلك الا اذا كان حرا .

فالحرية هي ذلك العدم الذي يمتاز به الانسان أو هي « الواقع الانساني الذي هو قبل كل شيء نفس عدمه . » (15) ، والذي لا يستطيع أن يتحرر عن كل معطى ، وعن الوجود في ذاته بكل انواعه الا بهذه الكيفية .

ان الحرية هي « التعالي » . وهي « الوجود نفسه » .

ولهذا ، فالانسان لا يكون أساسا لنفسه كانسان الا بواسطتها .

ويعني هذا أنه ليس اساسا لوجوده لأنه ليس باله ، ولأنه مصــاب بامكان لا مفر منه ، ولا مرد له .

ويعني ، أيضا ، أنه أساس عدمه . وبما ان هذا العدم هو الذي يجعله يوجد فهو أساس وجوده الخاص .

« ان الوجود يسبق الماهية » (16) بالنسبة للانسان لانه هو الذي يكون نفسه ، ويختارها ، ولأنه لا يمكن تعريفه الا بماضيه .

فما نسميه بالطبيعة الانسانية ، ونعتبره معطى ثابتا غير موجـود لأن الانسان هو الذي يصوغ نفسه ويصورها كما يشاء بحريته التي هي نوع من أنواع المطلق ، والتي هي ، كما يقول سارتر « كلية ولا متناهية » .

انها هي التي تعطي للمواقف التي تتهيأ لها رسمها ، وهي التي تكون أساس القيم كلها .

فالانسان دائما مرتبط بموقف معين ، وخصوصا بجسمه وماضيــه اللذين يحدان حريته كثيرا ، ومع ذلك ، فهو طليق لأن حريته تقوم على تجاوز كل موقف معطى نحو مستقبل غير محدود ، ولأنه يستطيع دائما

---

15. — *Ibid*, p. 132.

16 — سارتر ، الوجودية مذهب انساني ، الترجمة العربية ، ص 41—42 ، بيروت .

ان يقبل او يرفض عناصر وقائعيته لان حريته فى النهاية ، هي التي تكون الموقف الذي لا يمكن ان يكون لـــه وجود الا بالنسبة لوعي يتحرر منه ، وينيره بمشاريعه . ان مشاريع الانسان هي التي تجعل الاشياء موانع او وسائل بالنسبة اليه ، والا فهي محايدة أي موجودة على ما هي عليه ولا غير .

ولهذا فانه لا يقع شيء معتبر اذا لم تختر حرية الانسان وقوعه ، ولم تدمجه فى مشاريعها لانها القيمة العليا التي تضفى على الوجـــود ما يجعل منه وجودا له معنى عند سارتر . وهي لا ترجع فى ذلك الى قواعد قبلية أو الى قيم ذات وجود يسبق وجودها لأنها هي التي تضع قواعدها ، وتبدع قيمها .

فالقيمة ليست معطى . انها مثل أعلى . والحرية هي التي تبرزها ، وتحفظها ، أو تهدمها كما يظهر لها . (17) « لقد ذابت الحرية علي بغتة واسكرتني . انه لا يوجد شيء لا اله ، ولا خير ، ولا شر ، ولا أحـــد يأمرني . فأنا لن أعود للخضوع الى قانونك لأنه محكوم علي أن لا يكون لي غير قانوني . » (18)

ان الواقع الانساني يمتاز بتجاوزه الدائم لنفسه نحو غـــاياته (19) « والانسان كائن بقدر ما هو موجود . وهو غير موجود الا برميه لنفسه نحو . . . ، وبكونه فى مكان آخر ، خارج نفسه فى العالم . انه استحالة كونه هو ، اذا أردنا . فأنا لست دائما فى نفسي . وليس لي فيها أي قوام للوجود . انني لست موجودا الا فى علاقتي بالعالم » . (20)

وعليه فانه لا توجد طبيعة انسانية تامة حسب سارتر . وانما توجد حرية هي تلك الطبيعة ، وهي التي تكيف نفوسنا تبعا لغايات نختارها ، ومشروع هو ، دائما ، تجاوز للمعطى .

وعليه فالحرية الانسانية شيء واقعي . ونجدها فى المواقف المتعددة التي تكون لنا ، أي فى الاحوال كلها . اننا نجدها فى الافعال التي تظهر لنا تلقائية أو مجرد آلية ، كما نجدها فى القرارات الارادية .

---

17. — RENE LAFARGE, *Op. cit.*, p. 56.

18. .—. SARTRE, *Les mouches*, p.p., 112-113, Gallimard, Paris, 1947.

19. — COLETTE AUDRY, *Sartre et la réalité humaine*, p. 110, Seghers, Paris, 1966.

20. — FRANCIS JEANSON, *La phénoménologie*, p. 75, Ed. Téqui, Paris, 1951.

فالشجاع حر ، وكذلك الجبان . « ان الاغماء والصرع فى الخوف يهدفان الى الغاء الخطر بالغاء الشعور به . فهما يحتويان على القصد الى فقدان الوعي للقضاء على العالم المخيف الذي يكون الانسان منخرطا فيه . وذلك لأن الوعي هو الذي نقبض على الوجود بواسطته . وليس الالتجاء اليهما سوى سلوك سحري يحقق أشباعا رمزيا لرغباتنا ، ويكشف فى نفس الوقت عن طبقة سحرية للعالم » .

وهو سلوك الجبان الذي لا يصمد أمام ما يعترضه من مشاكل . ويخالفه سلوك الشجاع الذي يواجه ما يعرض له من صعوبات مواجهة تقنية ، والذي يرفض الحل السحري فيجتهد ليجد الوسائل التي تسمح له أن يحل المشاكل الطارئة بالاعتماد على الحتمية الآلية . (21)

ان الشجاع أمام الخطر يختار . وكذلك الجبان . ولكن الأول يختار مظهر العالم التقني ، ويختار الثاني مظهره السحري . وهكذا ، فاختيار كل منهما مبدع ، وحريتهما هي التي تجعله كذلك .

وهو ، هنا ، اختيار للوسائل التي تمكن من الوصول الى غاية مشتركة هي البعد عن الخطر الذي يهدد كلا من الشجاع والجبان .

ويمكن أن يكون اختيارا للغاية التي نريد أن نصل اليها ، والتي نستطيع أن نتصور لها انواعا اذ أنه توجد كيفيات كثيرة لتأويل ما نعيشه فى المواقف التي نمر بها فى حياتنا .

فالغاية التي تحظى باختيارنا تحددها لنا حريتنا وتجعلنا نتطلع اليها دون غيرها ، وتملي علينا الوسائل التي يمكننا أن نحققها بها .

ولذلك ، فهي حقيقة وجودنا وأساس نشاطنا ، ومصدر ما نصبو اليه ، ويقع منا ، ونكافح من أجله . (22)

ان القيم التي نتعلق بها هي التي تبدعها لنا وتبرزها ، وتحفظها بصفتها قيما ، أو تلغيها كما تشاء .

يقول سارتر فى كتابه عن ديكارت : لقد قال هيدجر : انه لا احد يمكنه أن يموت فى مكاني . ولكن ديكارت قال من قبله : انه لا احد يمكنه أن يفهم

21. — SARTRE, *L'être et le néant,* p. 521.

22. — RENE LAFARGE, *Op. cit.,* p. 53.

عوضا عني . وفى النهاية فانه يجب علي أن اقول : نعم أولا ، وأن اقرر معنى الحق للعالم كله . ان هذا الفعل فعل مطلق وما ورائي . » (23)

وهو فعل تتجلى فيه مشابهة الانسان لله لان ديكارت يقصد الناس كلهم من خلال كلامه على نفسه ، ولكنه فعل يحدد ديكارت نتائجه ، ولا يعطيه كل ما يستحقه حين يثبت وجود الله ، وينسب اليه ابداع الحقيقة والخير والقيم كلها .

ان الحرية عند ديكارت وامثاله قبول للضرورة فى النهاية .

والذي يراه سارتر هو اننا لا نكون احرارا الا اذا كنا نبدع اسبابنا ، وانفسنا ، واحتللنا مكان الاله كما يتصوره ديكارت ، أي « فعلا خالصا » ، وحرية خالصة تنصب نفسها بنفسها من غير سبب ، وتبدع ، المعقولات والماهيات بصفة تعسفية ، لانها فوق كل نظام للعقل والقابلية للفهم . (24)

ان الانسان لا يصير الكائن الذي يجعل العالم موجودا بظهوره الا اذا كانت له الحرية المبدعة للتي ينسبها ديكارت لله وحده .

وبناء على هذا ، فانه يمكننا القول بأن الوجودية السارترية تريد كما يقول « هنري دوميري » « أن تنتزع من الاله الديكارتي حريته التي تبدع الماهيات لتضعها فى الانسان نفسه » . (25)

فالانسان الذي ولد على الرغم منه ، ورمى به فى عالم لم يرده ، ووضع فى موقف لم يختره صاحب حرية مبدعة يمكنه أن يحقق بها ما يقرر عمله فى موقف معين من غير ارتباط بالزام سابق لا نموذج موضوع ، ولا ماض مرهق . (26)

وعليه فالخير والشر واقعان لاثبات لهما لانهما تابعان للمواقف الخاصة ، ومن المستحيل اثباتهما مسبقا بقانون .

ويعني هذا ان الاخلاق ، عند سارتر أخلاقية حقيقية ، وليست مجموعة من القواعد الثابتة ، انها انفجار دائم . وتمتاز بكونها لا تخضع لوجود

23. — *Cf.* Rene Lafarge, *Op. cit.*, p. 135.

24. — J. Maritain, *Court traité de l'existence*, p. 14, Hartmann, Paris, 1947.

25. — *Cf.* Rene Lafarge, *Op. cit*, p. 137.

26. — Alberes (R.M.), *Sartre*, Ed. universitaires, Paris, 1964 (page 90).

خير مطلق محدود أو شر مطلق محدود ، لأن الانسان هو الذي يضع الخير والشر لنفسه ، ولا يستطيع أحد أن يضعهما له كما أنه لا يستطيع أن يضعهما لأحد لأن كل واحد حر لا يحد حريته شيء ، ومسؤول عن نفسه دون غيرها . « انه لم يكن معي أحد . لقد قررت الشر وحدي . ووحدي أبدعت الخير » . (27)

هكذا يقول سارتر على لسان «قويتز» Gœtz في مسرحيته « الشيطان والاله الرحيم » لأنه يرى أن الحرية هي « المصدر الوحيد للقيمة » (28) ، ولأنه يرى أن الاشياء ليست حقا أو باطلا ، خيرا أو شرا قبل وضعه لمعايير الحقيقة والخير الأخلاقي . ان حكمه عليها هو الذي يمنحها رتبة في سلم القيم . وتتلقى المعايير التي يرجع اليها في حكمه ، قوتها كلها من عزمه الحر على اعتبارها وحدها صحيحة .

« ان الحرية هي الاساس الوحيد للقيم ، ولا شيء مطلقا ، يبرر قبولي لهذه القيمة أو تلك ، لهذا السلم للقيم أو ذاك . فأنا غير قابل للتبرير بصفتي الكائن الذي يوجد القيم . » (29)

ولهذا ، فأحكامي لا تقبل مراجعة سلطة أخرى لها ، ولكنها تقبل مراجعتي اذ يمكنني أن أعرض عنها بقرار جديد ، وأن أدلي بغيرها ، وأن أومن بمبادىء جديدة ليست هي التي اخترتها من قبل لأن حريتي هي الأساس المطلق لكل ما يصدر مني ، أو أتوق اليه .

انها القيمة العليا التي تقرر وتحكم ، أو تقبل وترفض بلا تعقيب على ما يكون منها . فاستقلالها لا متناه . ولكونه استقلالا لا متناهيا فهو يقلق ويزعج من يعي لا تناهيه ويشعر به . « ان حريتي تقلق لكونها الأساس الذي لا أساس له ، للقيم . وتقلق ، أيضا ، لأن القيم التي تتجلى لها بماهيتها لا تستطيع ان تتجلى لها من غير أن يقع الرجوع عليها في نفس الوقت . وذلك لأن امكان القلب لسلم القيم يظهر مثل خاصيتي . . » (30)

فالحرية ، عند سارتر ، كما يتبين لنا من هذا النص ، هي كل شيء في الانسان ، وبالنسبة اليه ، لأنها حقيقته ، والحقيقة التي تعطي معنى

---

27. — SARTRE, *Le diable et le bon Dieu*, p. 267, Gallimard, Paris, 1951.
28. — SARTRE, *L'être et le néant*, p. 722.
29. — *Ibid*, p. 76.
30. — *Ibid*, p. 76.

للوجود وما يرتبط به . انها القيمة العليا اللامتناهية التي يقوم عليها كل شيء ، ولكنها ، أيضا ، القيمة التي تقهر الانسان وتجعل حياته جحيما لأنها تجعله يئن تحت أعباء مسؤولية طاحنة هي مسؤوليته عن نفسه ، وعن العالم كله .

فهي جناح وقيد ، ولذلك فانها لا تدعو الى الطمأنينة بقدر ما تدعو الى القلق الذي يميزها . ان القلق شعور يعيشه كل واحد منا لأنه « بنية دائمة للكائن الانساني » (31) ، ولكنه لا يظهر الا قليلا لأن النية السيئة mauvaise foi التي تقوم على الكذب والخداع تجعل الناس يفرون منه ويتجاهلونه ، ويحاولون أن ينسوه .

ومع ذلك ، فهو حاضر دائما ، ولا تقضي عليه النية السيئة مهما كانت حيلها لأنه يلازمها وتعي ملازمته لها ، ولكنها تحاول أن تتخلص منه بكيفية أو أخرى .

ان « روح الجد » l'esprit de sérieux التي تخلقها الأساطير المطمئنة وتحافظ عليها ، تخيل لنا أن كل شيء على ما يرام . وهي روح يتظاهر بها أولئك الذين يسميهم سارتر بالأنذال les salauds لأنهم يدعون وجود قيم مطلقة وقواعد موضوعية للسلوك ، ويدعون وجود حقوق وواجبات تحددها الطبيعة الانسانية متناسين أن الفرد هو الذي يخلق قيمه ، ويضفي عليها طابع المطلق .

ومن الضروري أن نلاحظ ، هنا ، أن هذا الفرد هو البطل السارتري الذي يمتاز بحدة ادراكه لأنه يعرف ويقبل وضعيته كانسان على ما فيها .

« انني أطفو وحدي ، وفي القلق ، تجاه المشروع الوحيد الاول الذي يكون وجودي فتنهار اذ ذاك كل الحواجز التي يعدمها وعي حريتي . ولا أستنجد ، ولا أستطيع أن أستنجد بأية قيمة ضد كوني أنا الذي يحفظ القيم في الوجود . انه لا شيء يستطيع أن يؤمنني ضد نفسي . وعلي ، وانا مفصول عن العالم ، وعن ماهيتي بهذا العدم الذي أنا هو ، أن أبرز معنى العالم ، ومعنى ماهيتي ، فأنا الذي أقرر وحدي . حالة كوني غير قابل للتبرير ، وحالة كوني بدون عذر . » (32)

31. — *Ibid*, p. 73.
32. — *Ibid*, p. 77.

ان هذا النص يبين لنا فيه سارتر أن الانسان يطفو فى القلق ، وأن القلق يلازمه طوال حياته ، ولا يستطيع أن يتخلص منه لا بنفسه لأنه « بنية دائمة لكيانه » ، ولا بواسطة غيره لأن غيره فى نفس حالته ، وعاجز عن الأخذ بيده واعانته .

ان الغير الذي يشعرنا بوجوده خجلنا من كونه ينظر الينا ، والذي يحط من قيمتنا لأن نظره يحولنا الى وجود فى ذاته ، أي الى مجرد أشياء لا يستطيع أن يمنحنا ما نصبو اليه ، ولا أن يزيل عنا القلق الذي يحيط بنا لأنه يحيط به مثلنا .

ولهذا ، فان الوجود مهما كانت زاوية نظرنا اليه لا يعرض علينا الا ما يقلقنا أو يدعونا الى القلق . وهو ، هكذا ، لأن حريتنا التي لا سند لها ولا مبرر ، ولاأساس ، هي التي تضفى عليه قيمته .

ان القيمة مثل أعلى نختاره ، ونقرر تحقيقه وليست وجودا . ولذلك فانها لا تستطيع أن تعرض نفسها على حدس ليتأملها على أنها موجودة كقيمة . فالحرية هي التي تبدعها . وهي التي تجعلها تظهر مفارقة transcendante لأنها تضعها أمامها كغاية يجب تحقيقها . ولذلك فهي التي تحفظها كقيمة . ولذلك فهي قيمة خاصة ، وليست قيمة عامة . ان كل شخص له أن يختار لوحة القيم التي يراها اليق به ، ويكون ما يختاره حسنا مطلقا بالنسبة اليه . « انني أسقطت حريتي على الأشياء ، وحين أجد لها قيمة فهي ليست الا انعكاسا لحريتي التي أراها فيها (33) .

ان القيمة السارترية هي الحرية ، والاحترام الصادق لما تراه وتقرره . وبما أن ما تراه الحرية ، وتقرره غير محدود فانه يمكننا أن نقول بأن كل شيء يمكن أن يكون قيمة فى نظر سارتر كما أنه يمكننا أن نقول بأنه لا توجد قيمة فى نظره .

وهو ما يراه بولان Polin حين يقول : ان القيم لا يوجد لها أساس سوى مبدعها الذي هو الانسان . وعليه فانه يجب أن نعرض عن معرفة شيء مهما كان عن عالم القيم لأنه لا يوجد عالم للقيم ، قابل للاكتشاف مثل أرض مجهولة . (34)

33. — *Ibid,* 541.

34. — POLIN, *La création des valeurs,* p. 28, P.U.F., Paris, 1952.

ويظهر ان سارتر الذي يرى فى الوجود المعطى الخام لا يمكنه أن يرى فى القيمة التي تروح المعطى الى حد ما ، والتي تدمج فى الوجود وجوب وجود ، سوى ثغرة ونقص .

ان الوجود فى هذه الحال لا يمكن أن يكون ملجأ بل مصيدة ، ولا يمكن أن يكون منطلقا بل غراء ، وأما القيمة فانه يجب أن تستخرج وجودها ، فى هذه الحال ، من استلزامها ، لا استلزامها من وجودها . واذ ذاك فلا يبقى ، أمامها الا اللجوء الى «عدم» الحرية لجعل القيمة موجودة كقيمة . (35)

لقد فرض هذا الاتجاه نفسه على سارتر فى حدسه للوجود الذي يكشف عنه الغثيان والذي ليس هو الوجود المجرد الذي يدرسه المنطق ، ولا الوجود المبهم الذي يدركه الحس المشترك sens commun ولا الوجود الخاص الذي تعني به العلوم (36) . انه عجينة الأشياء نفسها ، والقاع المشترك الذي يستمد منه كل شيء الحياة ، ولكنه يتجلى أمام سارتر ليكشف له عن حقيقة فادحة قاهرة ، تزيد فى فظاعتها حالة الوجد المظلم النازل التي تبدو فيها .

فنحن ، فيها ، لسنا أمام وجود ، بل امام كتل وحشية ، رخوة ، ذات عرى داعر ، مخيف . وهي كتل تغطيها اللامعقولية بسدولها السوداء ، ويظهر لنا كل شيء من خلالها زائدا بدون دافع ، ولا معلم ، ولا شيء يمكن أن يتعلق عقل بأهدابه . (37)

ولهذا ، فاننا لا نستطيع أن نقول عنه شيئا سوى كونه موجودا .

ان سارتر على حق حين يقول ليفرق بين الانسان والاشياء : « اننا نريد أن نقول : ان الانسان صاحب كرامة أعظم من كرامة الحجارة أو الطاولة ، ونريد أن تكون العالم الانساني كمجموعة من القيم المتميزة عن العالم الحيواني » .

ولكنه يضعف موقفه حين يرفض أن تكون للانسان طبيعة أساسية يقوم عليها وجوده .

---

35. — *Cf.* RENE LAFARGE, *Op. cit*, p. 143.

36. — J. MARITAIN, *Court traité de l'existence*, p. 38.

37. — *Cf.* RENE LAFARGE, *Op. cit*, p. 143.

فالكائن الذي لا ماهية له غير قابل للادراك بصفة مطلقة . ومن المستحيل التدليل على أن الوجود سابق على الماهية لأن الوجود والماهية متلازمان من جهة ، ولأن الماهية يمكن اعتبارها وجودية أو نفسانية من جهة أخرى . فالماهية الوجودية تكون للانسان على الرغم منه لأن وجوده بدونها غير قابل للتصور . وهي عبارة عن جملة خواص الطبيعة الانسانية . وأما الماهية النفسانية فانها الشخصية التي قد يمنحها الانسان لنفسه باختياراته .

وهي ماهية يلعب الجهد المستمر دورا كبيرا فى ابرازها . وقد تكون موهبة . وذلك حين يتسم الانسان بها بصفة طبيعية .

والذي نستخلصه من هذا كله هو أن الماهية فى الانسان لا يمكن أن تتحقق بعد وجوده الا اذا قصدنا بها الماهية النفسانية ، وفى بعض حالاتها ، لأن الوجود الانساني بدون ماهية مثل عدم يفكر ، ويتحقق شيئا فشيئا بواسطة التفكير . ومن المعلوم أن هذا مستحيل . فالوجود لا بد له من ماهية ، والا لما كان . وهذا هو ما يعتقده « لويس لافيل » الذي يقول : « ان الثنائية بين عالمي الماهية والوجود مشكلة لا تقبل الحل اذا لم يكن الوجود وسيلة تتحقق بها الماهية كماهية . » (38)

وأما اعتبار الوجود واقعا ينكشف للانسان من خلال الغثيان والقلق ، والسآمة والدوار vertige وما يشبه هذه المشاعر فانه يتضمن نظرة تشاؤمية قبلية الى الحياة ، وفكرة مسبقة عن طابعها المأساوي والمؤلم ، ويتضمن تجاهلا لمعطيات التجربة وافقارا لثروة تجلياتها ، وتنوعها .

ان « كيركيجارد » الذي يرى الوجود فى حالة الخوف والارتعاد كما يقول يعطينا الى حد ما الكوجيتو الذي يعبر به الوعي الشقي عن وجوده . ونظرا لذلك ، فلقد كان بامكانه ان يقول : أنا قلق ، فاذن أنا موجود .

ومع هذا فانه ما كان ليرقى الى قمة الكوجيتو الديكارتي الذي يمتاز بشموله ، وغناه ، وعمقه والذي لا يصاحبه قلق أو عذاب .

ان هذا الكوجيتو ، اذا بحثنا ، تحت برودة عباراته ، عن معناه المعاش تأثرنا لما نجده فيه من تفاؤل وشجاعة واقدام ، وبدا لنا صيحة فرح ،

---

38. — Louis Lavelle, *Traité des valeurs*, T. 1, p.p. 288-289.

واعرابا عن انتصار هو انتصار النور على الظلمات ، وانتصار اليقين بعد محنة الشك الجذري وفتنته .

ولهذا فانه لمن المنطق والعدل أن نعد بين المشاعر الوجودية الفرح ، والامل ، والابتهاج ، والشعور بالملاء plénitude الذي تمنحنا القدرة على التفكير ، اياه . وكذلك الحب والابداع .

ومن المرجح أن تكون هذه هي المشاعر الوجودية الحقيقية ، وأن تكون المشاعر الأخرى مجرد تعبير عن الخيبة التي يلاقيها باستمرار الحاحنا فى طلب السعادة والغناء .

فوعي الوعي ليس شقيا بالضرورة . ولهذا لا يجد « كاموس » Camus وراء اليأس حين يتغلب على اغراء اللامعقول سوى الوعي والقيم التي تنفجر منه كالشرارة اللامعة ، ولا يجد وراءه الا الحقيقة والعدل والحب ، والسرور ، « ذلك السرور العجيب الذي يعيننا على أن نحيا ، وعلى أن نموت . » (39)

ان الوجود على غير ما يتصوره سارتر . ولا يمكننا أن نقول عنه : انه غير معقول لأن اللامعقولية كاللاأدرية يهدمها تناقضها الداخلي الذي لا يقبل المجاوزة لانه لا يمكننا أن ندعى بأنه لا معنى لشيء لأن القضية التي ندلي بها لها معنى ، ولأن الاشياء اذا لم يكن لها معنى فانها تكون أشياء لا معنى لها . وهذا الحكم عليها حكم له معناه الذي لا يمكننا الفاؤه .

هذا ، ويتبين لنا اذا اقتفينا آثار سارتر أنه يصف الوجود الخام باللامعقولية ولكنه سرعان ما يتجاوز هذه اللامعقولية بالشعور المنشط الذي يمنح الانسان الوعي لمسؤوليته الكلية ، وحريته المبدعة .

ويبدو لنا أيضا مما لا يقبله العقل أن يكون الانسان ذا معنى فى عالم لا معنى له . وذلك لأن الانسان ، مهما كانت امتيازاته ، لا نستطيع أن نمنحه وهو جزء ما نرفض أن يكون للعالم الذي يحتوي عليه .

---

39. — CAMUS, *Le mythe de Sisyphe*, p. 165, Gallimard, Paris, 1972.

ويقع سارتر فى هذا التناقض لأنه ينفي وجود الله . فالالحاد هو مهواته، ومهواة أمثاله من الوجوديين . وهو مصدر المشاعر المحطمة التي تستولى على الانسان استيلاء يؤلم كالجرح القاتل ، أو المرض الذي لا شفاء منه .

ولهذا فانه يمكننا أن نقول عن فلسفة سارتر بأنها فلسفة تتطلع الى العقل ، والسعادة ، والمطلق ، ولكنها لا تتوصل الى مبتغاها لأنها ابتعدت، منذ البداية عن الطريق الذي يوصلها اليه .

د ـ القممة والبنية الاقتصادية (كارل ماركس)

« ان نوع الانتاج للحياة المادية يكيف عملية الوجود الاجتماعي ، والسياسي ، والروحاني ، فى جملته . فضمير الناس لا يحدد كيانهم الاجتماعي ، ولكن كيانهم الاجتماعي هو الذي يحدد ضميرهم . »

(ماركس)

الماركسية ، وتعرف ، أيضا ، بالمادية الجدلية فلسفة الفت بين منهج هيجل ، ومادية فويرباك ، ومذاهب علماء الاجتماع والاقتصاد الفرنسيين تأليفا محكما أصيلا جعل منها تصورا للعالم يشبه الدين فى تأثيره على العقول ، وفى كثرة من آمنوا بمبادئه ، وعاشوا من أجلها . (1)

ولذلك فهي تطبق الجدل ، وتعتبره قانون الاشياء كلها وتقول بالمادية وترى فيها المذهب الصحيح ، وتمجد العمل ، وتدعو اليه لأن تطور الانسان ورقيه متوقفان عليه .

ان هيجل هو آخر الفلاسفة فى نظر ماركس لان نظامه يمنح الفلسفة كمالها . ويلخص فلسفات الماضي بكيفية رائعة جدا ، ويدل على الطريق الذي يخرج من متاهتها ، ويوصل الى معرفة العالم معرفة وضعية وحقيقية .

وعليه فانه يجب علينا أن نترك التفلسف قصد الوصول الى انشاء فلسفة جديدة ، وأن نتجاوز الفلسفة ذاتها ، حسبما يقتضيه منا المنهج الجدلي اذا كنا نريد أن نتقدم الى الأمام .

يرى ماركس أن المنهج الجدلي هو أكبر اكتشافات هيجل ، والشيء الوحيد الذي يجب انقاذه من فلسفته لأنه منهج يمكن تطبيقه والاستفادة منه فى كل المجالات المادية ، ولأنه منهج يعارض الميتافيزيقا التي تدرس الوجود ، والتي تعتبر الاشياء مكتملة ثابتة لكونها سجينة مبدأ عدم التناقض .

انه منهج لا يعتبر الا الحركة . ويعتبر « العالم مركبا من الحركات تتماسك فيه كل الاشياء وتمر . فالاشياء كلها ، وكذلك الافكار التي هي انعكاسات عقلية لها فى أمخاخنا تخضع لتطور لا ينقطع من الصيرورة والفناء يظهر فى نهايته نمو تقدمي على الرغم من كل المصادفات الظاهرة ، والانتكاسات المؤقتة » . (2)

---

1. — VERNAUX, *Histoire de la philosophie contemporaine*, p. 8, voir aussi LEFEBVRE, *Le marxisme*, p.p. 18-20, P.U.F., Paris, 1958.

2. — ENGELS, *Fuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*, Cf. : Marx-Engels ; œuvres choisies, T. 3, p. 384, Ed. du progrès, Moscou, 1970.

ولهذا ، فانه يجب علينا أن نيأس من الوصول الى اية حقيقة نهائية مطلقة لأن كل شيء فى تطور دائم .

فالحقيقة التي تنكشف لنا حقيقة « مؤقتة ونسبية دائمـا لأن تجاوزها سيقع مهما طال الزمن . واذا استوحينا باستمـرار هذه الوجهة من النظر فى البحث فاننا سنتوقف ، مرة واحدة ، عن طلب حلول نهائية ، وحقائق أبدية . وسيكون لنا ، دائما ، وعي للطابع المحدود بالضرورة لكل معرفة مكتسبة ، كما أنه لن نستسلم لنكون موضوعا لضغط النقائض التي تدرسها الماورائيات القديمة من غير أن تصل الى حل فيها . وهي نقائض الباطل ، والخير والشر ، والتماثل والاختلاف ، والمقدر والممكن . اننا نعرف أن هذه النقائض ليست لها الا قيمة نسبية ، وأن ما نراه الآن صحيحا له جانب من الباطل سيظهر من بعد ، كما أن ما نراه ، الآن باطلا له جانب من الصحة أمكننا أن نعتبره بواسطته صحيحا قبل ذلك . ونعرف ، أيضا ، أن ما نثبته على أنه ضروري ليس الا مركبا من المصادفات الخالصة ، وأن المصادفة المزعومة هي التي تختفي تحتها الضرورة ، وهكذا ، بالتوالي ..» (3)

ان الماركسية تشيد بالجدل مثل الهيجلية ، وترى فيه القانون الذي يوجه حركة الافكار والاشياء كلها ، ولكنها تخالفها وتبتعد عنها حين تعتبر المادة هي الحقيقة المطلقة ، وتعتبر الفكر نتيجة من نتائج تطورها .

هذا ، وتقوم المادية الماركسية فى جوهرها على رفض المثالية وقلبها رأسا على عقب . « ان العالم المادي المحسوس الذي نحن منه هو الواقع الوحيد ، وليس وعينا وفكرنا مهما ظهرا لنا متعاليين الا من انتاج عضو مادي هو المخ » . (4)

هكذا يقول « ف . أنجلس . »ويتجلى لنا مما يقوله ان المادة التي جعلها هيجل نتيجة لتطور الفكرة وتحولها هي الحقيقة المطلقة ، والمبدأ الأسمى الذي ينبثق منه كل شيء ، فى نظر الماركسية .

وعليه فالهيجلية باطلة لأن الفكرة فيها أساس الوجود ، والدين باطل لأن الله ، فيه ، هو خالق كل شيء ، والميتافيزقا كذلك لأنها تبرهن

---

3. — *Ibid,* 384.

4. — *Ibid,* 369.

على وجوده بالتراجع فى مجرى الزمان الى لحظة أولى للعالم مع أن العالم لا توجد له بداية .

ان العالم . فى الماركسية ، يكتفي بنفسه ، ولا يحتاج الى رب يخلقه ، أو يعتمد عليه فى وجوده .

وتمتاز المادة التي تكونه بدينا ميتها ، وحركتها ، وتطورها ، ورقيها ، وتفسير الجدل لظواهرها .

فهي أبدية لها حركة تصاعدية تولدت عنها الحيـــاة التي انتهت بارتقائها الذاتي الى الانسان الذي ينتج مخه الفكر ، والذي يمتاز عن غيره من الحيوانات بالقدرات العظيمة التي يمنحها له الفكر .

ان الماركسية ، كما نرى ، تفسر ظهور الانسان بالتطور الذي خضعت له المادة ، وتفسر نشاطاته العليا تفسيرا توحي به هذه المادة ، وتعطيه صورته .

فأحداث التاريخ الانساني ، مثلا ، يحدد مجراها ، فى النهاية ، نوع الانتاج لوسائل المعيشة ولا يحددها نوع الافكار الشائعة . ان الافكار تلعب دورا هاما فى رسم صورتها لأن « النظرية تصير قوة مادية حين تتبناها الجماهير » . (5) ولكنها ليست هي التي توجهها كما هو اعتقاد هيجل .

فالقوى الاقتصادية هي التي توجهها ، وهي التي تكيف حالة الناس الاجتماعية ، وحالة الناس الاجتماعية هي التي تحدد بناهم العليـــا superstructures . ويعنى هذا أن البنية التحتية هي التي تحرك عجلة التاريخ . « ان نوع الانتاج للحياة المادية يكيف عملية الوجـود الاجتماعي ، والسياسي والروحاني ، فى جملته . فضمير الناس لا يحدد كيـــانهم الاجتماعي ، ولكـــن كيانهم الاجتماعي هو الـــذي يحدد ضميرهم . (6)

5. — *Cf.* Vernaux, *Histoire de la philosophie contemporaine,* p. 12.

6. — Marx, *Contribution à la critique de l'économie politique,* p. 4, Ed. sociales, Paris, 1957.

ان هذا المبدأ له نتائج متعددة :

منها أن تطور الانسانية ضروري كتطور الطبيعة ، ومنها أنه عقلاني خاضع لقوانين الجدل ، ومنها كونه ذا اتجاه معين ، ومنها أن التاريخ ليس مجرد احصاء لحوادث ممكنة ، ولكنه علم نستطيع أن نفسر بواسطته كل ما سيقع ، وأن نفهم الى أين يسير .

ان علة كل ما يقع ، ووجهته ، وغايته ، مقصورة على تأسيس مجتمع شيوعي ترفع وتلغى فيه التناقضات كلها . والمراد بها : **التناقض** بين الانسان والطبيعة ، **والتناقض** بين الفرد والمجتمع ، **والتناقض** بين الافراد والطبقات الاجتماعية . وهي تناقضات تحدد حركة التاريخ، ولا سيما الصراع بين الطبقات الذي يبرز العداء الموجود بين القوتين الاقتصاديتين الكبيرتين اللتين هما رأس المال والعمل .

هذا ويحتل التاريخ مكانة سامية فى الماركسية اذ تعتبره علم العلوم الذي يخلف الميتافيزقا ، ويسهل علينا أن نعرف ما سيكون .

ولقد تنبأ ماركس بزوال الدين ، والقضاء على الراسمالية والغاء الملكية الشخصية ، وبدكتاتورية العمال ، وظهور مجتمع بدون طبقات ، وفناء الدولة بناء على أن هذه الامور تتضمنها الوقائع الاقتصادية التي نعثر فيها عند التحليل على قوانين التاريخ .

ان الكائن الانساني لا تكون له انسانية الا فى المجتمع ، وبه . ويعني هذا أنه ، من حيث هو انسان ، « مجموعة من العلاقات الاجتماعية » ، ولا يمكن أن يكون غيرها . (7) فالعلاقات الاجتماعية هي التي تجعل منه انسانا يمتاز بهذه الصفات دون تلك . وهي علاقات يحدثها العمل الذي يرى فيه ماركس تكوينا ذاتيا للانسان antogenèse لأنه يحول

الطبيعة لارضاء حاجات الانسان من جهة ، ولأنه يحولها تحويلا له اثران من جهة اخرى : أثر على الطبيعة لأنه يؤنسها ، واثر على الانسان لأنه يجعل منه انسانا طبيعيا .

فقوى الانسان تنمو بواسطته ، وانسانيته تصير موضوعية بسببه لأنه يسجل آثارها على الاشياء تسجيلا يمكننا أن نشاهده عمليا .

---

7. — Marx, *Thèses sur Fuerbach VI. Cf.* Marx et Engels, *L'idéologie allemande*, p. 33, Ed. sociales, Paris, 1968.

انه هو الذي يخلقه حقيقة اذ هو الذي يجعل منه كائنا موضوعيا ، وهو الذي ينشيء علاقات اجتماعية بينه وبين غيره ، ويحمل أمثاله على الاعتراف به . « ان كائنا غير موضوعي ليس بكائن » (8) ولا تكون علاقة الانسان بنفسه موضوعية وفعلية بالنسبة للانسان الا بواسطة علاقته بالناس الآخرين » . (9)

ويظهر لماركس أن الاهمية الكبيرة التي لظاهريات هيجل تتمثل فى كونها توضح ماهية العمل ، وتبين أن الانسان الموضوعي أي الانسان الحقيقي ، أو الذي هو حقيقي لكونه واقعيا ، ما هو الا نتيجة عمله الخاص . (10)

فالعمل هو الذي يكون الانسان حقا لأنه هو الذي يبرهن على صحة نظرياته ، وهو الذي يفتح أمامه أبواب التقدم والرقي .

ولذلك فانه يجب علينا أن نعمل بدل أن نتأمل ، وأن نخضع الفكر للعمل بدل أن نخضع العمل للفكر لأن التأثير على العالم ، وتغيير الطبيعة، وبالتالي ، تغيير الانسان بواسطة العمل هو ما يجب علينا أن نقوم به وأن نحققه . (11)

ان « البراكسيس » Praxis التي هي كلمة تدل على الحركة والفعل والنشاط بصفة عامة ، فى اللغة اليونانية ، والتي يستعملها ماركس للدلالة على أنواع النشاط الانساني البناء ، تلعب دورا هاما ، فى تطور الانسان عنده ، وبالقدر الذي يكون فيه النشاط الجماعي ، والتقني والاقتصادي حكما للفكر النظري ، « والايديولوجية » وأساسا لهما . (12)

وتمتاز بكونها نشاطا ثوريا فى جوهرها لأنها رفض ، وسلب ، وتجاوز لما هو موجود ، كما تمتاز بكونها نشاطا ينيره العلم الوضعي الذي يقدم لنا عن العالم الواقعي معارف مقبولة لأنه يمكن التحقق منها بواسطة التجربة والتطبيق . فالمسألة التي تطرحها معرفة كون الفكر الانساني

---

8. — Marx, *Manuscrits de* 1844, p. 137, Ed. sociales, Paris, 1962.

9. — *Ibid,* 166.

10. — *Ibid,* p. 132.

11. — Vernaux, *Histoire de la philosophie contemporaine,* p. 7.

12. — Lalande. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie,* p. 1271.

يمكنه أن يصل الى حقيقة موضوعية ليست مسألة نظرية ، بل مسألة عملية .

ولهذا « فان الانسان يجب عليه أن يبرهن فى مجال التطبيق على الحقيقة » ، أي على واقع فكره وقوته لأن « البحث عن واقع الفكر أو لا واقعه اذا عزل عن التطبيق ، بحث مدرسي خالص » . (13)

ولقد كان كانط يرى ، خطأ ، ان الانسان لا يمكنه أن يعرف العالم معرفة كاملة لأنه لم يكن يتجاوز حدود النظر فى تفلسفه ، واثباته لآرائه .

« والرد الحاسم على هذه النزوة الفلسفية ، وعلى كل ما يشبهها هو التطبيق ، ولا سيما التجربة والصناعة . فاذا استطعنا أن نبرهن على صحة تصورنا لظاهرة بايجادنا وانتاجنا لها بواسطة شروطها ، وباستعمالها ، زيادة على هذا ، فى تحقيق غاياتنا ، فاننا نقضي على الشيء فى ذاته الذي يقول به كانط . » (14)

وذلك لأن الصناعة تجعل من الشيء فى ذاته شيئا لنا ، وبالتالي ، فهي تلغى مشكلة المعرفة من أساسها لأنها تمكننا من معرفة الشيء الذي تتخذه مادة لها معرفة كاملة ، أي معرفة وضعية يبرهن التطبيق على صحتها لكونها ليست خيالات . وهي معرفة لا تزال تتطور لكونها خاضعة لقانون الجدل الذي هو قانون الطبيعة ، وقانون الفكر الذي يشيدها .

هذا ، واذا كان الانسان خالقا لنفسه بواسطة العمل فهو فى غنى عن الله ، ولا فائدة فى البحث عن وجوده أو عدمه لأن « فكرة كائن فوق الطبيعة والانسان فكرة تتضمن عدمهما معا » . (15)

ان فكرة الله لا تدل على كائن أسمي يوجه تاريخ هذا العالم بعد خلقه له . وذلك لأن تاريخ العالم لا يعني شيئا سوى خلق الانسان لنفسه بواسطة العمل الانساني وتأنيس الطبيعة . فالانسان هو خالق

---

13. — MARX, *Thèses sur Fuerbach,* II.

14. — ENGELS, *Fuerbach ou la fin de la philosophie classique allemande,* œuvres choisies, T. 3, p. 368.

15. — MARX, *Manuscrits de* 1844, p. 99.

نفسه ، والعمل هو كل شيء بالنسبة اليه . انه هو الذي يجعل منه انسانا ، ويحرره ، ويفتح الطريق أمامه .

ومع هذا ، فالتاريخ يثبت لنا وجود طبقات تعمل ولا تتمتع بثمرات عملها . وهي طبقة العمال الذين يتعبون ، ويعيشون كالعبيد ليسعد الذين يستغلونهم بنتائج عملهم . فهم مضطهدون وأصحاب حقوق مسلوبة لأن الاغتراب الذي هم منغمسون فيه يحول بينهم وبين الحياة الكريمة .

يرى ماركس أن تحليل آلية هذا الاغتراب هو الطريق الذي يوصل الى الغائه . وهو ما يقوم به فى نقده للاقتصاد السياسي .

ان الاقتصاد السياسي الماركسي ينطلق من نظرية للقيمة تميز بين قيمة الاستعمال valeur d'usage التي تدل على منفعة الشيء الذي يرضى حاجة انسانية ، وقيمة التبادل valeur d'échange التي تدل على امكان ابدال شيء بآخر مهما كان هذان الشيئان . وهي قيمة تمنحها للشيء كمية العمل التي يحتاج اليها لانجازه ، كما أنها قيمة يرمز اليها **المال** الذي يتحول الى **رأسمال** اذا استعمل لشراء العمل الذي هو مصدرها .

ان الرأسمالية هي النظام الاقتصادي الذي ينمو فيه المال الذي تحول الى رأسمال بواسطة العمل الذي يقوم به العامل ، نموا ينتج عنه ما يسميه ماركس « **بالقيمة الفائضة** » .

والرأسمالي هو الذي يشتري عمل العامل كالسلعة ويستخدمه كما يشاء ، ولا يبقى له مما يثمره عمله الا الاجرة الضرورية له ليعيش حتى يحتفظ لنفسه بكل الارباح التي يتم تحقيقها .

ان القيمة الفائضة تقابل كمية العمل التي لا تدفع أجرتها للعامل ، وتكون ربح رأس المال .

ولهذا ، فهي ثمرة استغلال . وهي ثمرة استغلال تترتب عليها نتائج . فهي ، من ناحية تحط من قيمة العامل اذ تحوله الى «بروليتاري» prolétaire لا يملك شيئا ، ولا يستفيد من عمله الا الحصول على قوته ، وهي ، من ناحية أخرى ، تتسبب فى تضخم ثروات أصحاب رأس المال تضخما تدريجيا قد يؤدي بها الى تجميعها فى أيدي ناس معدودين ، وتتسبب ، أيضا ، فى ظهور طبقة اجتماعية مغتربة يمكنها

أن تعي فى كل وقت وضعها فى الدائرة الاقتصادية ، وأن تقوم للمطالبة بحقوقها ، وهكذا ينفجر الصراع بين الطبقات ، طبقة العمال وطبقة رؤوس الاموال . وهو صراع تكون الغلبة فيه للعمال فى النهـــاية لأن التاريخ بجانبهم .

ان فكرة « الاغتراب » l'aliénation التي استعملها هيجل ، وأخذها عنه ماركس ، فكرة أساسية فى الماركسية لأنها تفسر وضعية الانسان المؤلمة وقيمه فى المجتمعات الرأسمالية .

يرى هيجل أن الفكرة المطلقة تفترب فى الطبيعة المادية ، ويعنى هذا انها تصير شيئا غير ذاتها لتظهر ، وتجد نفسها مرة أخرى فى العالم ، والانسان والتاريخ .

ويرى ماركس أن الانسان يغترب عن نفسه نظريا وعمليا فى ميادين الحياة كلها وبواسطة القيم التي يؤمن بها ويخضع لها على الرغم منه . فهو يغترب عن نفسه ، نظريا ، فى الدين والميتافيزقا والاخـــلاق اذ يعرض فيها عن وعيه الحقيقي ، وعن مشاكله الحقيقية .

وهو يغترب عن نفسه عمليا فى أشياء هو الذي يعطيها الوجود . انه يغترب عنها فى **العمل** الذي يصير بالنسبة اليه ، فى النظام الرأسمالي ، عبودية واستغلالا وعبئا لا يطاق ، **وفى الحياة الاجتماعية** التي تنقسم فيها الجماعة الى طبقات اجتماعية تسلبها ذاتها وتشوهها ، وتحولها الى جماعة تحيا حياة سياسية مغشوشة بواسطة الدولة ، ويغتـــرب **فى قوته على الطبيعة ، وفى الخيرات التي تنتجها هذه القوة** حين يقع اغتصابها منه ، وتتحول الى ملكية خاصة لوسائل الانتاج ، ويغترب **فى المال** الذي هو رمز مجرد للخيرات المادية التي أنتجتها يده حـــين يصير سيدا للعاملين والمنتجين ، **وفى رأس المال** الذي هو تلك الصورة للثروة الاجتماعية ، وذلك التجريد الذي يقوم على كتابات تجارية ، ومصرفية حين يصير يفرض مطالبه على المجتمع كله ، ويتضمن نظاما متناقضا لهذا المجتمع يقوم على افقار واستعباد نسبيين لأغلبية النـــاس فيه .

ان الاغتراب يجعل انتاجات الانسان تستقل عنه ، وتخرج من نطاق ارادته ، ووعيه ، ومراقبته ، لتصير حقائق ذات سيادة مطلقة تضطهده وتحط من قيمته لفائدة أقلية ممتازة تستغل هذا الوضع ، وتحرص على دوامه . وهو وضع يصير المجرد فيه متعينا وهميا ، له من

الواقعية ما يقهر به المتعين الحقيقي الذي هو الانسان . ويظهر حين يصير الناس فى قبضة قوى عدوانية هي من انتاج نشاطاتهم ، ولكنهـا ترجع عليهم وتجرفهم الى مصاير لا انسانية ، مثل الازمات والحروب والاضطرابات من كل نوع . (16)

ولهذا ، فان القيم التي يعيش الناس مهتدين بنورها ليست الا آثارا لمصالح طبقة ما ، وعلامات عليها ، وليست هي القيم التي يجب على الانسان أن يتمسك بها حتى يكون انسانا حقا .

فالدين « انتاج اجتماعي » فى نظر ماركس . وهو انتاج يعكس حالة المجتمع الذي يخضع له ويتمسك به . ويعني هذا أنه انتاج انساني .

« ان الانسان هو الذي يكون الدين ، وليس الدين الذي هو وعي الانسان لذاته ، اما فى الوقت الذي لم يجد فيه نفسه بعد ، واما فى الوقت الذي يكون قد ضيعها فيه ، هو الذي يكون الانسان . فالانسان هو عالم الانسان . انه الدولة ، والمجتمع . وهذه الدولة وهذا المجتمع همـا اللذان ينتجان الدين الذي هو وعي زائف للعالم لأن العالم نفسه زائف .

ان الدين هو نظرية هذا العالم العامة ، وهو موسوعته ، ومنطقـه الشعبي ، وقضية شرفه الروحاني وحماسه ، وجزاؤه الاخلاقي ومكمله الأسمى ، ونصه العام الذي يخص العزاء والتبرير ، ولهذا فالشقـاء الديني هو ، فى آن واحد ، تعبير عن الشقاء الحقيقي ، واحتجاج ضد هذا الشقاء الحقيقي .

انه تنهد المخلوق المرهق ، ونفس عالم بدون نفس ، وروح عـالم بدون روح . **انه افيون الشعب** . وعليه ، فنقد الدين هو بداية النقد لذلك الوادي من الدموع الذي يضع عليه الدين هالته . انه النقد الذي يقطف الزهور الخيالية التي كانت تغطي قيود الانسان لا لتجعله يحمل قيودا بدون زينة ، وبدون أحلام ، ولكن ليرميهـا ويقطف الزهـرة الحية . وهو ، أيضا ، النقد الذي يحرر الانسان من الاوهام ، ليفكر ويعمل ، وينحت واقعه كانسان بلغ مستوى العقل » . (17)

---

16. — Lefebvre, *Le marxisme*, p.p. 39-40, P.U.F., Paris, 1958.

17. — Marx, *Contribution à la critique du droit politique hégélien*, p.p. 197-198, Ed. sociales, Paris, 1975.

ان هذا النص يبين لنا اذا حللناه ، أن ماركس ينقد الدين نقـــدا اجتماعيا ، ونقدا نفسانيا ، ثم نقدا جدليا .

فهو ينقده اجتماعيا لأنه يؤثر ، حسب رايه ، في الميدان الاجتماعي كقوة جمود ورجعية تعين الشعب على الصبر والاستسلام في هذه الحياة، وتبعده عن العمل لتحسين حالته فوق هذه الارض لأنها تعده بالفردوس في الحياة الاخرى .

وهو ينقده نفسانيا لأن مصدره ، في نظره ، هو شعور الانسان بعجزه أمام قوى الطبيعة التي لم يتغلب عليها كما هو شأن الانسان البدائي ، أو شعور الانسان بعجزه داخل مجتمع يضطهده كما هو شأن العامل في النظام الرأسمالي . فهو ، على ما يرى ، حاصل مجتمع مضطهـــد يتمسك به ليكون له أفيونا ينوم به الشعب ، وينسيه شقاءه . ولهذا ، فهو ، من جهة ، تعبير عن شقاء حقيقي ، ومن جهة أخرى ، احتجاج ضد هـذا الشقاء . انه تعبير عن شقاء حقيقي لأن الانسان الذي يجد نفسه في تبعية يحول القوة المادية التي يخضع لها الى اله متعال تحويلا غريزيا . وهـــو احتجاج ضد هذا الشقاء لأن الانسان الشقي فوق هذه الأرض يسقط تطلعه الى السعادة في عالم آخر ، ويحاول أن يخفف أمله الحاضر بتخيـــل سعادة مستقبلة .

وهو ينقده جدليا لأنه ، وهو يحدد ماهيته ، يرى فيه اغترابا . « ان الدين هو الفعل الذي يفرغ به الانسان نفسه من نفسه ، ويفرغ الانسان والطبيعة من محتواهما كله ، ويحول هذا المحتوى الى شبح اله في العالم الآخر يمنح لدوره ، وبلطفه جزءا مما يزيد عليه للانسان والطبيعة . » (18)

فوجود الله معناه ، في الماركسية ، عدم الانسان ، ووجود الانسان معناه عدم الله .

وبما أن الدين هو الذي يثبت وجود الله فانه يجب القضاء عليه حتى يسترجع الانسان ماهيته . « انني اذا عرفت أن الدين هو الوعي الانساني المغترب عرفت أن وعي ، ان كان مستقلا ، لا يمكنه أن يثبت وجوده في الدين ، ولكن في القضاء عليه . » (19)

---

18. — Vernaux, *Histoire de la philosophie,* p.p. 14-16.
19. — Marx, *Manuscrits de* 1844, p. 141.

ان القضاء على اغتراب الانسان كالسعي من أجل جعله مالكا لنفسه . وهو ملك لا يمكن بلوغه الا بالالحاد الذي هو موقف ايجابي لأنه ينفي وجود الله الذي ينفي وجود الانسان ، ولأنه ينشىء النزعة الانسانية التي يصير الانسان فيها مالكا لنفسه اذ يصير لا يؤمن بتبعيته ، ولأنه يقضي على الدين الذي يتمسك الناس بمبادئه ، ويعظمونه ، ويؤمنون بقدسيته مع أنه فرية ووهم ، وخيال يخدم مصالح طبقة محظوظة على حساب طبقة محرومة ظلما وعدوانا .

هذا هو رأى ماركس فى الدين .

ويمتاز بكونه يشبه رأيه فى الأخلاق التي لا تتصف فى نظره بالمطلقية التي تنسب اليها فى العادة . وذلك لأنها تعبر بمعنى ما عن مستوى الرقى الذي بلغه المجتمع المتمسك بها ، وعن ظروف معيشته .

ان الانسان له رغبات عديدة يريد أن يرضيها ولكنه يتحتم عليه أن يحد منها فى كثير من الاوضاع لأنه لا يستطيع أن يرضيها كما يشاء ، ويتحتم عليه ، أيضا ، حتى لا يتخطى مجال المعقول أن يعطي الحد الذي يجب عليه أن يقف دونه قيمة قاعدة ، ومعنى فضيلة ونظام . ولهذا فان ما نسميه بالفضيلة أو نصفه بها ليس الا مجرد اشارة الى حرمان أو عجز تحتم علينا أن نخضع له لأننا لم نحاول أن نتغلب عليه ، أو أن نتجاوزه ، أو لأننا لم نستطع ذلك .

ان الأخلاق فى مجتمع ما تعبر عن ظروف معيشته ولكن بكيفية غير مباشرة . ويمكننا أن نقول : انها تعبر عن ظروف الوجود الانساني المغترب . ولهذا فهي لا تظهر على حقيقتها ، وبمعناها الواقعي ولكن مرتبطة دائما بقوة خفية ، وقرارات سرية .

فالقاعدة العملية نتيجة أمر متعال دائما . ويكون العمل الذي يجاري النظام القائم طبقا لها هو الذي يمتاز بكونه فضيلة وحسنا ، والعمل الذي لا يجاريه هو الذي يمتاز بكونه خطيئة وقبحا .

ان الحسن الذي تدعونا الاخلاق اليه له صلات متينة بالمادية المنحرفة والصوفية . وكذلك القبح . وهما نزعتان يغترب الانسان فيهما لأن كل واحدة منهما تبعده عن حقيقته ، وتنسيه دوره الحقيقي .

فالأخلاق القائمة ترفض التجديد دائما وتقضي عليه لأنها تميل الى جمود المجتمع وسكونه . (20)

20. — H. LEFEBVRE, *Le maxisme*, p. 51.

وهي أخلاق تغشى الاعمال والافكار بطلاء خادع تصير به نقائص مثل الالم والعجز ، في منظورها ، مراقي تدفع الانسان الى سمو أخلاقي يتخيل كل انسان يؤمن بوصوله اليه أنه أدرك اللانهاية معه .

والحقيقة خلاف هذا كله لأنه لا يوجد سمو أخلاقي نرتقي اليه ولأن الاخلاق لا تتصف بالسمو . فهي لا تظهر الا لتشرع ، وتقنن معدل العمل الاجتماعي في وقت معين ، في الضمير الاخلاقي داخل الفرد ، وفي الجزاء والوعظ خارجه .

ولهذا يسعى الحارسون لها ، اذا تحولت ظروف المعيشة أن يوقفوا تطورها أو أن يخفوه حتى لا تأخذ مكانها أخلاق أخرى لا تخدم مصلحتهم . (21)

ويعني هذا أن الاخلاق التي ترتبط بأمر مرسوم ، وقرار سري أخلاق يستغلها من يدعون وضع هذا المرسوم أو القرار ، أو من يدعون تمثيل السلطة السرية التي يعتبرونها واضعته .

كما يعني أن الاخلاق كانت ، دائما ، وسيلة تستعين بها طبقة لتتسلط على أخرى .

ولقد بين ماركس مرارا متعددة أنه لم توجد قط أخلاق للسادة ، وأخلاق للعبيد لأن الاخلاق التي سادت ، والتي تسود هي التي وضعها ويضعها السادة للعبيد ، والتي تسمح لهم بالاستيلاء عليهم واستغلالهم .

وهي أخلاق يعطيها السادة اللون الذي يحلو لهم فيؤولونها اذا اقتضت مصالحهم ذلك ويتركونها اذا لم تساعدهم على بلوغ غاياتهم .

ولهذا فهي كثيرا ما تصير لا أخلاقية خالصة ، وكثيرا ما كانت سببا في ظهور اللاأخلاقية لأنها ترفض كل فعل خارق للعادة ، اذ تعتبره لا أخلاقيا ، وتفرض على الناس القيام به في الخفاء ، اي في منطقة اللاعادي الملعونة من جهة ، ولأن الطبقات السائدة تستغني في الغالب عن القيم التي تحافظ على انتشارها بين المضطهدين من جهة أخرى . (22)

---

21. — *Ibid*, p. 52.

22. — LEFEBVRE, *Le marxisme*, p.p. 49-53.

ولهذا فالأخلاق السائدة أفيون كالدين . وكذلك القانون . انها قيم زائفة ، لا أساس لها الا مصالح طبقة تبرزها الى الوجود لتستغل بها غيرها .

فاذا انتقلنا الى الفن وجدناه هو الآخر ، يعبر فى الماركسية عن حالة معينة للمجتمع ، وفى النهاية عن حالة معينة للحالة الاقتصادية .

ان الرجل العبقري صدى وانعكاس لحالة مجتمعه . ولهذا فاننا اذا فرضنا موت «رفائيل» أو «ميخائيل أنجلو» فى المهد لما استطعنا أن نفرض اعتمادا على موتهما اتجاها عاما آخر للفن الايطالي فى زمانهما .

فالفنان هو الذي يبدع نماذج أصيلة لم يسبقه اليها غيره ولكن هذه النماذج تمثل الاماني والاحتياجات الاجتماعية والروحية لعصره . ان أفكار « باسكال » و « مآسي » « راسين » ما كانت لتظهر ، وما كان لها أن تتخذ الشكل الذي اتخذته ، ولا أن تهتم بما اهتمت به فى اطار تاريخي واقتصادي وسياسي واجتماعي آخر . (23) وذلك لأن أحوال المجتمع الذي يعيش فيه الانسان هي التي تملي عليه قيمه ، وهي التي تجعله يغترب فيها كأنها من عالم آخر مثلما يغترب فى عمله وما ينتجه عمله من مجتمع، ومال ، ورأسمال ، ودولة ، وغيرها .

ان الانسان هو سبب وجود هذه الظواهر ، ولكنها تستقل عنه وتتسلط عليه ، فيصير يعيش بينها ، أو تحت قهرها ، فى عالم من الاوثان المادية والمعنوية تبعده عن حقيقته ، وتحط من قدره . ولهذا فانه يجب عليه أن يحطمها ، وأن يكسر الاغلال التي تقيده فى سجنها . انه يجب عليه أن يترك الدين الذي يدعوه الى الرجعية ، وأن يصحح رأيه فى الاخلاق والفن ، وأن يعمل للقضاء على الدولة وأن يعطي للمال ورأس المال قيمتهما الحقيقية، وأن يعيد لعمله معناه وغايته حتى يصير حقيقا بانسانيته .

انه يجب عليه أن يتجاوز اغترابه . ويكون هذا اذا توصل الى استرجاع انسانيته بواسطة ما ينتجه ، ووسط ما ينتجه من غير أن يختلط به ، ومن غير أن ينفصل عنه .

يرى الماركسيون أن طبقة العمال هي التي تستطيع بحركتها أن تقضي على الاغتراب الانساني لأنه يثقلها أكثر من غيرها ، وهي التي تستطيع أن تجعل الواقع أساس القيم كلها .

---

23 ـ جان برتيلمي ، بحث فى علم الجمال ، ص 38 وما بعدها ، دار نهضة مصر ، القاهرة، 1970 .

انها الطبقة التي تستطيع ، فى نظرهم ، أن تتحرر من القيم الوهمية ، وأن تخلق قيمها الخاصة ، وبطولاتها ، وفضائلها الخاصة .

فالفرد الذي يعي دوره التاريخي فى هذه الطبقة ، لا يستطيع أن يكون الا شجاعا ، ملما بمعاني مسؤولياته ، صاحب معارف متعددة مقـــدرا للوضوح فى العمل ، ولفهم المواقف والقيم الحقيقية ، ممتازا بالمبادرة ، قادرا على التوفيق بين مطالب المجتمع ومطالبه حتى يستطيع القيـــام برسالته .

ولذلك فانه يجب عليه أن يتجاوز وضعه الحالي لتحقيق نموه الكلي وكماله .

فالانسان الكلي هو الذي نتوجه اليه ، وهو الذي سيظهر معه المجتمع الجديد الذي تسود فيه الشيوعية . وهو انسان يمتاز بحيويته الطبيعية المتفتحة ، وبصحوه الكامل وبقدرته على النشاط العملي والتفكير النظري. انه الانسان الجديد الذي يتجاوز كل الاغترابات والتناقضات داخل نفسه، وفى مجتمعه ، والذي سيعيش حرا فى مجتمع حر .

ان الماركسية تعطي لفكرة الانسان والنزعة الانسانية معنى واضحا ، عميق الدلالة ، بعيد المدى . ومع هذا ، فان نظرياتها فى القيم قابلة للنقاش لأن المبادىء التي تنطلق منها هي الاخرى قابلة للنقاش ايضا .

فالمادية الماركسية التي تلح على الدور الهام الذي تلعبه العلية المادية فى التاريخ وعلم الاجتماع وعلم النفس تكشف القناع عن حقـــائق تجاهلتها المثالية ، ولكنها تبتعد عن الجادة حين تقصر الوجود على المادة ، وتجعل الفكر نشاطا ماديا من غير أن تقدم على ذلك برهانا .

وتترك الجادة عندما تعتمد على المنهج الجدلي الذي يهدم نفســـه بنفسه ، ويقضي على المادية نفسها لانه يلغى كل حقيقة مطلقة نهائية . (24)

ولقد تنبه لينين الى هذه الثغرة فى المادية ، وحاول أن يعالجها فاثبت أنه « توجد كمية من الحقائق الابدية والمطلقة لا يستطيع الشك فيها الا المجانين . وهذه مثل قولنا : 2+2=4 ، ومثل قولنا أ « مات نابليون فى جزيرة (القديسة هيلينة) ، وأثبت أن العلم الطبيعي على الرغم من كونه

24. — VERNAUX, *Histoire de la philosophie,* p.p. 19-21.

نسبيا لا يقدم لنا فى وقت معين الا معرفة تقريبية بالطبيعة هو علم نستفيد منه ، وفى حدوده ، معرفة مطلقة ، واثبت أن الايديولوجية ، والميتافيزيقا، والدين ، والاخلاق ، مهما كانت ، لا تمنحنا الا معرفة نسبية بصفة خالصة ومطلقة . ويعني بهذا معرفة لا توجد لها اية قيمة موضوعية ، كما اثبت أن العلوم الطبيعية التي تعكس العالم فى التجربة الانســـــانية هي التي تستطيع ، دون غيرها ، أن تمنحنا الحقيقة الموضوعية . (25)

ان لينين يلتجىء الى النزعة العلمية ، فى النهاية ، لينقذ الحقيقة مما توقعها فيه الماركسية من ذبذبة لا قرار لها ، ولكنه لا يتوصل الى أن يعطيها وجودا ثابتا مضمونا لأن العلم الطبيعي الذي يسندها اليه هو نفسه فى حاجة الى ما يضمنه لأن حقائق يومه هي أخطاء غده .

فالحقيقة تتجاوز مشاكلها ميدانه ، ولا نستطيع أن نحصرها فيه ، ولا أن نجعله مقياسا لها . ولهذا فاننا نستطيع أن نقول بأن الحقيقة الماركسية حقيقة نسبية ، ولا يمكن أن تكون الا نسبية .

هذا ، وتتنكب الماركسية الجادة فى نقدها للدين وحكمها عليه من غير أن تفرق بين دين وآخر ، ولا بين الدين الذي يدعو الناس الى عبادة الله وحده والتحرر من عبادة الاوثان ، مهما كان نوعها ، وبين الاديان التي تدعو الناس الى عبادة ما تصنعه أيديهم ، أو الى عبادة أمثالهم .

ان نقد الماركسية للدين صحيح اذا كان المقصود منه الوثنية التي تؤله القوى الطبيعية والنباتات والحيوانات ، والناس وما يصنعونه .

ولكنه نقد لا أساس له اذا كان المقصود منه نقد الدين ، مهما كانت حقيقته ، لانكار ألوهية الله واثبات ألوهية الانسان .

ان حقيقة الألوهية ، سواء اعتبرناها من وجهة نظر الفلسفة ، أو من وجهة نظر الوحى مشكلة معرفية لا يمكن أن تبت فيها وظيفـــة الدين الاجتماعية ولا جدلية الاغتراب لانه لا صلة لها بواحدة منهما ، كما أنه لا يمكن أن يبت فيها الأصل النفساني لفكرة الله لانه لا صلة لها به ، أيضا . ولا تستطيع أن تبت فيها الماركسية لأنها لا تعتبر المعرفة ولا تقبلها الا اذا كانت وضعية ، ولأنها مضطرة ، بسبب ذلك ، الى ان ترى أن أعلى كائن يمكن أن يدركه الانسان هو الانسان نفسه . (26)

---

25. — Lenine, *Matérialisme et empirio-criticisme*, p.p. 121-128, Ed. sociales, Paris, 1973.

26. — Vernaux, *Histoire de la philosophie*, p. 20.

فالانسان هو الاله فى الماركسية ، أو الكائن الذي يحتل مكانه . وهذا غير صحيح لأن الانسان انسان مهما كان ، ولا شيء فوق ذلك . ومن الاحتقار له ، والاستهزاء به أن نمنحه أكثر مما يستحق ، أو نجعله فى مقام أعلى من مقامه ، ولو ظهرت منه العجائب ، وكانت له الفتوحات الرائدة . انه ليس الله . ولا شيء فيه يدل على أنه الله . ولذلك فمن الخطأ أن نحضه على محاربة الدين بدعوى كونه أفيونا له ، أو على الاعراض عن الله بدعوى كونه وهما لا قوام له .

انه ، وهو الذي لم يعط الوجود لنفسه ، عظيم اذا عرف أن له رسالة يجب عليه أن يؤديها عبودية لمن أعطاه الوجود وجعل منه خليفته فوق الارض كما هو مذكور فى القرآن الكريم (27) وصاحب نصيب فى الخلق كما يشرح ذلك الامام الراغب الاصفهاني ببراعة فائقة فى كتابه : « تفصيل النشأتين » . (28)

وبالتالي فهو مسؤول ، ومسؤول عن أمانة عرضت على السماوات والارض فأبين أن يحملنها ، وحملها هو لظلمه وجهله . (29)

ان الماركسية تفسر الواقع ، والتاريخ ، ووضع الانسان ، واغترابه فى منتوجاته ، ومآله تفسيرا عميقا يفرض نفسه ، ويلفت النظر اليه ، ولكنه تفسير يمتاز بضعفه لأنه يقوم على أسس ميتافيزيقية لا برهان عليها مثل قولها بأن المادة هي المبدأ المطلق ، ونفيها لوجود الله .

ويظهر لنا هذا الضعف فى جوانب منها ، ولكننا سنقتصر على بيانه فى مسألة القيم التي تهمنا .

ان الماركسية تعتبر الدين والاخلاق ، والفن والسياسة آثارا لبنية المجتمع الاقتصادية ، وعلامات عليها ، وتابعة لها .

ولهذا فلا معني لما تدعو اليه ولا غاية له الا اعانة طبقة على استغلال طبقة أخرى .

ولهذا فانه يجب القضاء عليها ، وتحرير الانسان من قيودها ليتجاوز اغترابه ، ويسترجع حقيقته ، ويعيش فى ظل قيمه التي هي القيم الحقيقية .

27 ـ سورة البقرة ، الآية 29 .

28 ـ الراغب الاصفهاني ، تفصيل النشأتين ، ص 27 ، المكتب الفني للنشر ، القاهرة ، 1961 .

29 ـ سورة الاحزاب ، الآية 72 .

وهكذا تعرض الماركسية عن قيم الطبقة السائدة وتمجد قيم الانسان الكلي ، أو الانسان الشيوعي لأنها قيم لا تخدم طبقة على حساب أخرى . ولكنها ، وهي تتخذ هذا الموقف لا تبين لماذا تجعل قيم هذا الانسان قيما خاصة دون غيرها ، ولماذا تتحدث عن قيم انسان لا زال لم يظهر بعد ، الى الوجود ، كما أنها لا تبين لنا لماذا تحكم على القيم الحالية فى غير مجتمعها بكونها أوهاما من غير تمييز بين ما هو ايجابي ، وبين ما هو سلبي منها ، ولا تبين لنا ، وهي التي تجعل الانسان مصدر القيم تحت تأثير البنية الاقتصادية ما الذي تعتمد عليه لتعرض عن قيم ما ، وتمجد أخرى .

فالقيم هي التي تحرك الانسان ، وتوجهه ، وتحمله على أن يكون هذا الانسان دون ذاك الانسان .

وأما العوامل الاقتصادية فان لها قدرها كقيم اقتصادية ، وكوسائل للاتجاه الى قيم غيرها ولكنها ليست مصدرا لهذه القيم ، ولا لسيادتها التي يجب علينا أن نبحث عن سببها فى مناطق أسمى من مناطق الاقتصاد .

ان القيمة فى غنى عن الطبقة ، وعن الانسان الذي يعترف بها لتصير قيمة لأنها تفرض نفسها على الطبقة ، وعلى الانسان ، ولا تستطيع الطبقة ، ولا يستطيع الانسان أن يعرض عنها ، ولا أن يتصرف فى حقيقتها كما يشاء .

ولهذا فان الماركسية تخطىء فى نظرها اليها كما تخطىء فى كثير من الآراء التي تدلى بها من غير تدليل كاف غليها . وهذا على الرغم مما فيها من حقائق جزئية هي التي تعطيها ، وفى النهاية ، بريقها وقوة اغرائها ، وهي التي تجعل الكثيرين يتعلقون بها ويرون فيها طريق الخلاص .

فهي تحارب الميتافيزيقا ، ولكنها تقوم عليها ، وتدعى الحقيقة ولكنها لا تقدمها الا مؤقتة ، وتنفى القيم السائدة ولكنها تثبت قيمها التي لا زالت لم تولد بعد .

ويظهر أنها لن تولد أبدا لأن الماركسية مضى وقتها ، ولم يصر لها وجود الا فى الماركسيات المختلفة الكثيرة التي لكل منها الآن ، قيمها ومبادئها ، وغاياتها .

وعليه فانه لا يمكننا ان نقبل قيمية الماركسية ولا أن نرى فيها ما يراه أصحابها ، لأنها فى الحقيقة ثورة على القيم الزائفة التي كانت سائدة أيام ظهورها ، وليست قيمية راسخة الاصول .

هـ ـ القيمة والوعي الجماعي (دوركهـــايم)

« ان الانسان مدين للمجتمع بما يكون انسانيته العليا ، ومدين له بكونه يتذكر ، ويخترع ، ويفكر ، ويحكم ، ويستــدل ، ويتجــاوز الواقع للارتفاع الى أشكال المثالى المتعددة ، فاذا ألغينا الحياة الاجتماعية زال كل شيء يميز الانسان عن أوحش الحيوانات . »

« هوبيرو بروها »

يعتبر العالم الفرنسي « اميل دوركهايم » من أكابر علم الاجتماع بمعناه الحديث لأنه هو الذي أعطاه أسسه ، وقواعده ، وهو الذي أبرز أقسامه ، وابان مواضيعه ، ومنحه بدراساته الجادة المتواصلة كمالا لم يكن له ، وجعل منه علما له أهمية كبيرة وميدان واسع .

وهو علم يمكنه أن يفسر لنا ، حسب رأيه ، تطور المجتمعات بقوانين عامة ، وأن يبين لنا ما هي الظواهر الاجتماعية وخصائصها كما أنه علم يمكنه أن يقدم لنا الحل الصحيح لكل المشاكل الفلسفية التي ما زال المفكرون يحاولون البت فيها سواء كانت هذه المشاكل نفسانية ، أو منطقية، أو اخلاقية ، أو ماورائية .

ويرى فيه أنه علم يصح لنا أن نطلق عليه اسم « علم الاحياء الاجتماعي» « Biologie sociale » لأنه يعتبر المجتمع كائنا حيا ينتجه عدد كبير من العقلاء يعيشون معا ، ويمتازون بردود فعل تخالف الردود التي نلاحظها لدي كل منهم على انفراده .

فالكائن الحي الذي بلغ حدا ما من التعقد يتركب من عدد لا متناه من الخلايا ، ولكنه ليس مجرد مجموعة بسيطة من الخلايا لأنه يحتوى على الحياة التي هي شيء جديد وشيء زائد عليها .

ويشبهه المجتمع فى هذا الامر لأنه يتكون من أفراد ويمتاز عنهم بما له من حياة وروح لا توجدان لهم .

هذا ، وكما أنه لا يمكننا أن نفسر الظواهر الحيوية بالجزئيات molécules التي تتركب منها الخلية الحية فانه لا يمكننا أن نفسر الظواهر الاجتماعية بالعناصر التي تكون المجتمع ، والتي هي الارواح الفردية ، ولذلك فانه يجب علينا أن نلتجىء الى الروح الجماعية لتفسيرها .

ان الخلية الحية لا توجد فيها غير جزئيات من المادة الخام ، بعضها منفصل عن بعض ، ولكنها جزئيات متشاركة فيها تشاركا هو سبب الظواهر الجديدة التي تميز الحياة ، والتي يستحيل وجود بذرتها فى واحد من العناصر على انفراده . فالكل لا يماثل مجموع أجزائه . انه شيء غيرها. وتخالف خواصه الخواص التي تعرضها الاجزاء المكونة له . ولهذا ، فالتشارك ليس ظاهرة عقيمة بذاتها كما وقع اعتقاده مرارا ، ولا ظاهرة تقوم على وضع علاقات خارجية بين وقائع مكتسبة ، وخصائص مكونة، أليس هو مصنع كل جديد توالى انتاجه فى مجرى التطور العام للأشياء ؟

وأي فروق توجد ، بعد هذا ، بين الاجهزة المتعضية الدنيا وغيرها ؟ بين الحي المنتظم organisé «والبلاستيد» plastide البسيط ، بين البلاستيد والجزئيات اللاعضوية التي تكونه ان لم تكن فروق تشارك؟ ان هذه الكائنات كلها تنحل ، عند التحليل الاخير ، الى عناصر من طبيعة واحدة . ولكن هذه العناصر متجاورة هنا juxtaposés ومتشاركة هناك، وهي متشاركة هنا بهذه الكيفية ، وهناك بتلك الكيفية . ولنا الحق أن نتساءل : هل لا يصدق هذا القانون حتى فى العالم المعدني ؟ وهل لا يوجد نفس المصدر للفروق التي تفصل الاجسام اللاعضوية بعضها عن بعض .

ان المجتمع ، بمقتضى هذا المبدأ ليس مجرد جمع للأفراد . وذلك لأن النظام الذي يكونه تشارك هذه الافراد يمثل واقعا نوعيا له مميزاته الخاصة ، فالجماعي لا يمكن أن يتكون ، بدون شك ، اذا لم تسبقه ضمائر فردية ، ولكن هذا الشرط ، على الرغم من كونه ضروريا ، غير كاف لأنه يجب من بعده ان تتشارك الضمائر ، ويقع مزجها بكيفية ما . وهذا المزج هو الذي تنشأ عنه الحياة الاجتماعية وهو الذي يفسرها بالتالي . فالأرواح الفردية تتسبب بتجمعها وبتداخلها وتمازجها فى ظهور كائن نفساني ، ولكنه كائن يكون فردية نفسانية من نوع جديد .

هذا ، ويجب علينا أن نبحث فى طبيعة هذه الفردية لا فى طبيعة الوحدات التي تكونها ، عن الاسباب القريبة التي تحدد الوقائع التي تحدث فيها . فالجماعة تفكر ، وتحس ، وتعمل بكيفية غير الكيفية التي لأعضائها لو كانوا منعزلين . ولهذا فاننا لا نستطيع ، اذا انطلقنا من هذه الأعضاء ، أن نفهم شيئا مما يقع فى الجماعة . ان حل الاستمرار الذي يوحد بين علم النفس وعلم الاجتماع هو نفسه الحل الذي يوحد بين علم الاحياء والعلوم الفيزيائية الكيميائية . وبالتالي فتفسيرنا خطأ فى كل المرات التي يقع فيها تفسير ظاهرة اجتماعية بظاهرة نفسانية تفسيرا مباشرا » . (1)

ان المجتمع تكونه الافراد ولكنه غيرها اذ له حياة خاصة به وروح ، ووعي ، وتفكير ، واحساس ووقائع يستحيل وجودها بدونه مثل اللغة والشرطة والنقود والطراز mode . فهو شخص أدبي يمتاز امتيازا كيفيا عن الافراد الذين يحتوي عليهم والذين ينتجونه بتركيبهم . (2)

---

1. — E. Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, p.p. 102-103, P.U.F., Paris, 1968.

2. — E. Durkheim, *Sociologie et philosophie*, p. 74, P.U.F., Paris, 1951.

وأما الوقائع الاجتماعية فهي المظاهر الخارجية لـروحه . وتمتـاز بخاصتين : الاولى كونها خارجية ، والثانية كونها متسامية بالنسبـة للضمائر الفردية .

ان الواقعة الاجتماعية خارجية بالنسبة للضمائر الفردية لأنها فكـر الجماعة ، أو شعورها ، أو ادراكها كجماعة ، وكجماعة يعمل الفرد فى اطارها كعضو منها على الرغم من كونه هو الذي ينجز كل شيء فيها . فهناك مظاهرات مدرسية ، مثلا ، يشارك فيها كل الطلبة فى القسم . ومع ذلك فأغلبهم يستنكرونها . ان الجماعة هي التي تعمل فى مثل هذه المظاهرات التي هي وقائع اجتماعية ولا يعمل فيها الافراد الا لكـونهم ذائبيـن فى الجماعة .

ولهذا فالواقعة الاجتماعية واقعة متعالية تتجاوز الضمائر الفردية .

ويعني هذا أنها تفرض نفسها عليهم ، وتكرههم على الخضوع لأوامرها . فما تفكر فيه الجماعة ، وتحس به وتريده يتغلب على ما يفكر فيه الفرد ، ويحس به ويريده . وذلك لأن الجماعة تملك من وسائل العقاب ما يضمن لها الانتصار السهل . فهناك العقوبات القانونية والعقـوبات الاقتصادية والراي العام الذي هو من أقوى العقوبات الاجتماعية وغيرها . فالاعجاب الذي تجازى به الجماعة من يعيشون طبقا لمبادئها ، ومثلها العليا ، والكره الذي تسلطه على من يهين قوانينها ، والضحك الذي يستقبل به من يترك عرفها أمور سرعان ما تقضي على تمرد من يثورون على نظمها ، ولو كانوا أكثر الناس تحملا وصلابة .

ان المجتمع يؤثر على الافراد الذين يكونونه تأثيرا ملحوظا . ويؤثر عليهم لأن له حياة وأفكارا ومشاعر وارادة تميزه عنهم من جهة ، وتكيف أفكارهم من جهة أخرى . ويعني هذا « أن المجتمع ليس مجرد حاصل لأفراده ، ولا معدلا لها » (3) كما يعني أن كل ما يمتاز به الانسان عن الحيوان موجود لديه لمشاركته فى حياة المجتمع الروحية . فاللغة ، والعقل ، والعلم ، والاحساس بالجمال ، والخير الاخلاقي والدين وقائع اجتماعية ، ولا يملك الفرد شيئا منها الا لمشاركته فى الفكر الجماعي .

« وهكذا ، فالفرق الكبير الذي يفصل الانسان عن الحيوان ، ونعني به أكبر نمو لحياته النفسانية يؤول الى أن قابليته للاجتماع أكبر . فاذا

3. — E. DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, p. 22, P.U.F., Paris, 1960.

كان الانسان حيوانا عاقلا حسب التعريف المشهور ، فسبب ذلك هو كونه اجتماعيا ، أو على الاقل ، أكبر قابلية للاجتماع من كل الحيوانات الاخرى . » (4)

وبناء على هذا ، فانه يمكننا القول بأن الانسان صاحب طبيعة مزدوجة ، فى نظر دوركهايم . فهو انسان اجتماعي من جهة ، وانسان فردي يكونه الجسم من جهة أخرى ، وهما انسانان فيه يمتاز كل منهما عن الآخر بحياة نفسانية خاصة .

فالوقائع النفسانية الفردية الناتجة عن تغيير عضوي مثل ألم الأسنان ، أو الجوع ، أو العطش أو الادراك وقائع تظهر فينا ، ولها مرتكز فى أجسامنا .

والوقائع النفسانية الاجتماعية تكون لنا بالاكتساب ويعرفها«ليفي‌بروهل Lévy-Bruhl حين يقول « كل ما لا يساوي فى الحياة الذهنية مجرد رد فعل من الجسم للتهييجات التي يتلقاها هو ، بالضرورة ، من طبيعة اجتماعية . » (5)

فالمعرفة العلمية ، أو الافكار العامة والانتباه ، واستحضار الذكريات والخيال المبدع ، واللذة الاخلاقية واللذة الفنية ، والشعور الأخلاقي ، والشعور بالمسؤولية ، والشعور الديني ، كل هذه الامور من طبيعة اجتماعية .

« ان الانسان مدين للمجتمع بما يكون انسانيته العليا ، ومدين له بكونه يتذكر ، ويخترع ، ويفكر ، ويحكم ، ويستدل ، ويتجاوز الواقع للارتفاع الى أشكال المثالي المتعددة . فاذا ألغينا الحياة الاجتماعية زال كل شيء يميز الانسان عن أوحش الحيوانات . » (6)

ان المجتمع هو صاحب الدور الاساسي فى تكوين حياة الافراد الذهنية . فهم الذين يكونونه ولكنه يستقل عنهم ، ويسمو عليهم ويمنحهم ما يمتازون

---

4. — E. DURHKEIM, *La division du travail,* p. 338, P.U.F., 1967.

5. — LEVY-BRUHL, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures,* p. 4, Alcan, Paris, 1910.

6. — HUBERT et BRUHAT, *Mannuel élémentaire de psychologie appliquée à l'éducation,* p.p. 13-19, Delalain, Paris, 1926.

به ، ويكرههم على الخضوع له كشخصية جديدة لها حياتها الخاصة ، وروحها ، ووعيها .

« ان الوعي الجماعي هو أعلى صور الحياة النفسانية لأنه وعي كل وعى فردي . فهو موجود خارج الاحتمالات الفردية والمحلية وفوقها ، ولا يرى الأشياء الا فى مظهرها الدائم الجوهري الذي هو مظهر يثبته فى معاني يمكن ابلاغها . » (7)

وأما روح الجماعة التي تعرب عنها المثل الجماعية فانها مركز لأفعال وأحكام ليس الافراد سوى أعضاء لها .

وهي ، أيضا ، مصدر « الواجب » « Le devrait » والقيم . ويعنى هذا أن القيمة التي تتضمن الالزام والقابلية للرغبة فيها ، والتي يجب أن يكون لها شيء من الموضوعية حتى يمكننا التطلع اليها ، لا يوجد لها مصدر الا المجتمع . فالمجتمع ، حسب ما يتصوره ، دوركهايم ، هو الذي يفرضها، وهو الذي نتطلع اليه عندما نتعلق بها اذ أنه ذات قيمية « تعبر عن نفسها فى الوعي الفردي من جهة وموضوع قيمي يمنح الافراد مثلا أعلى يطمحون اليه من جهة أخرى .

ولهذا ، فانه لا يوجد الا مجتمع واحد هو المجتمع الواقعي الذي هو نفسه المجتمع المثالي . وهو مجتمع يقوم مقام الاله فى الديانات السماوية أو « الكائن العظيم » Le grand être فى الديانة الوضعية التي تأثر دوركهايم بفلسفة صاحبها . (8)

ان القيم وقائع اجتماعية . « وهي فى آن واحد ، أدوات تواجد ، ومبادىء تجدد مستمر للحياة الروحانية . انها مغناطيسات تجذب وتستحق أن تجذب جهودنا المتضافرة . » (9)

واذا كنا ننسبها الى الاشياء ، والى الاشخاص . فلأن الوجدان الجماعي يضعها فى علاقة مع مثل هي فى ذاتها « ليست مجردات ولا تصورات عقلية باردة ، بل محركات ومراكز حرارة يمكننا أن نتدفأ فيها . » (10)

7. — E. DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse,* P.U.F., Paris, 1960.

8. — RUYER, *Philosophie de la valeur,* p.p. 169-170.

9. — BOUGLE, *Leçons de sociologie sur l'évolution des valeurs,* p.p. 37-38, Colin, Paris, 1922.

10. — E. DURKHEIM,. *Sociologie et philosophie,* p. 136.

ان هذه المثل التي يتسبب الوعي الجماعي فى ظهورها هي التي يقوم عليها المجتمع ، وهي التي تضمن له حياته اذ « لا يستطيع مجتمع أن يتكون ولا أن يجدد تكوين نفسه من غير تكوين للمثل العليا تكوينا ليس هو فعلا زائدا يكمل به المجتمع نفسه اذا ما تكون ، ولكنه فعل يكون نفسه بواسطته ويجدد به تكوينه بصفة دورية » . (11)

فالمجتمع لا يستغنى عن المثل الاعلى لأنه هو الذي يجعله يقوم ، والمثل الاعلى لا يستغنى عن المجتمع لأنه هو الذي يسمح له بالظهور ، وينتجه .

ويعني هذا أن المجتمع هو الواقع الذي يفسر لنا القيم التي نتمسك بها ، ونخضع لها ، ونخدمها ونضحي بحياتنا من أجلها لأنها منه واليه ، ولأنه لا أساس لها من غيره اذ أنها ظواهر تكون اذا كان ، وتزول اذا زال .

فالمنطق الذي يضبط تفكيرنا ، والاخلاق التي تنظم سلوكنا والدين الذي يرضي حاجتنا الى المطلق ، والعلم الذي نهتك به حجب المجهول ، والفن الذي نمسك به على جمال الكون قيم تدين له بوجودها .

ان المنطق جزء من علم الاجتماع يدرس الفكر الجماعي الذي هو نتيجة للحياة الاجتماعية ونوعها . فالعقل ، ومبادئه ، والأفكار العامة لا تقدمها لنا التجربة الشخصية . وانما يقدمها لنا المجتمع الذي نعيش فيه . وهو الذي يفكر فينا حين نتصور مقولة أو ندلي بحكم كلي وضروري لأننا لسنا الا صدى له .

ولهذا فقيمة المنطق الذي نعتمد عليه فى تفكيرنا قيمة تابعة لفكر الجماعة التي تنتسب اليها . فالانسان البدائي الذي يعوزه الفكر الناقد يستحيل عليه أن يعيش فى احدى مدننا ، والعالم الذي يمتاز بفكره الوضعي ، ومعارفه الواسعة ، يصعب عليه أن يعيش فى مجتمع بدائي ، وبالخصوص اذا كان الفكر العلماني يستحوذ عليه لأن بنية فكره بنية خاصة لا تسمح له بالتحرك فى غير مجالها .

ان مبادىء العقل ليست مطلقة لأنها ليست واحدة بالنسبة لكل المجتمعات . وكذلك الحقيقة التي نريد الوصول اليها بدراساتنا وبحوثنا .

فنحن نرغب فى المعرفة والفهم لأننا نعيش فى مجتمع نحتاج فيه الى أن نشرح لغيرنا ما يجهلونه وأن نبين لهم حقيقته . ونحن نبحث عن الحقيقة

11. — E. DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, p. 603.

لأنها حاجة اجتماعية بالنسبة الينا . ولذلك « فهي الكلية « ولا تشخص » الفكر » . (12)

يقول دوركهايم : « ان الفكر اللاشخصي ظهر لأول مرة ، عند الانسان ، في صورة الفكر الجماعي ، ولا نرى طريقا آخر كان من الممكن أن يظهر عليه . » (13)

فالمجتمع هو الذي يفسر لنا ظهور العقل وما يتعلق به عند دوركهايم .

وهو الذي يفسر لنا ، أيضا ، ظهور الأخلاق . « ان الأخلاق تبدأ حيث يبدأ التعلق بجماعة . » (14)

فالمجتمع هو الذي ينتجها ، ويفرضها علينا . ولذلك « فهو الذي يتكلم فينا حين يتكلم الضمير . » (15)

انه الأساس الذي تعتمد عليه ، ولا يوجد لها غيره . فهي تابعة له ، ولا يمكن أن تكون بالنسبة الينا الا كما يضعها . ولذلك فمن واجبنا أن نتحاشى كل الأخلاق التي لا صلة لها به . ومن واجبنا أن نربي الأطفال على ما يرسمه لنا منها . « انه ليس لنا أن تكون الطفل بالنظر الى أخلاق لا وجود لها ، ولكن بالنظر الى الأخلاق على ما هي عليه أو مثلما تميل أن تكون . » (16)

فالأخلاق التي يجب على كل انسان ، من حيث هو انسان،أن يخضع اليها غير موجودة . ولهذا فوظيفة الأخلاقي يجب أن تكون ملاحظة الأخلاق التي تسير وسطه الاجتماعي ، ثم تعليمها للناس بقدر ما تسمح له كفاءته .

ان التربية هي التي تمنح الانسان المبادىء والمشاعر الأخلاقية التي يتمسك بها والتي يعتمد عليها في سلوكه . وأما الضمير الأخلاقي الفردي فانه مجرد صدى الأحكام الوعي الجماعي ومشاعره وارادته .

12. — GOBLOT, *Traité de logique*, p. 33, Colin, Paris, 1925.

13. — E. DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, p. 623.

14. — E. DURKHEIM, *Sociologie et philosophie*, p. 53.

15. — E. DURKHEIM, *L'éducation morale*, p. 76, P.U.F., Paris, 1963.

16. — *Ibid*, p. 48.

« ان المشاعر الجماعية تتكلم داخل ضمائرنا بصوت لا تتكلم به المشاعر الفردية الخالصة لأن هذه الأخيرة هي ، وبدقة ، صدى صوت الجماعة الكبير فينا . فهي تكلمنا من أعلى ، ولها بسبب مصدرها نفسه قوة وهيمنة خاصتان جدا » . (17)

ان دوكهايم يعتبر الأخلاق ، وما يتعلق بها من أصل اجتماعي ويؤكد رأيه فيها ، ويعرضه فى مواطن متعددة من كتبه لأنه يعتبر المجتمع مصدرا لانسانية الانسان .

فالمجتمع هو مصدر العقل ، والأخلاق فى نظره . وهو ، أيضا ، مصدر الدين .

لقد سبق لنا أن عرضنا المبدأ الأساسي لعلم الاجتماع الدوركهايمي . وهو أن « كل ما لا يساوي فى حياة الانسان مجرد رد فعل من الجهاز العضوي للتهييجات التي يتلقاها هو ، بالضرورة ، ذو طبيعة اجتماعية . » (18) وبما أن الدين يلاحظ لدى الانسان ، ولا يلاحظ لدى غيره من الحيوانات فهو ذو طبيعة اجتماعية ، فى نظره ، ولا مصدر له غير المجتمع .

ان المجتمع هو الواقع الذي يتجاوز الانسان بالفعل ، ويفرض نفسه عليه كاله . ومع ذلك فان الانسان يتجاوزه ويتطلع ببصره الى رحاب الألوهية فيتعلق بها ، ويؤمن بعظمتها التي لا تتناهى .

والذي يراه دوركهايم أن الطوطمية « هي الصورة البدائية للدين وأن عبادة الانسان لله ناشئة عن عبادته للطوطم .

ان كلمة « طوطم » التي أخذت عن الهنود الأمريكيين فى القرن الثامن عشر تدل على « الحيوان أو النبات ، وتدل ، نادرا على المعدن أو الكوكب الذي تجد القبيلة فيه حاميا لها ، أو جدا ، أو رمز تحالف . » (19)

فأعضاء القبيلة التي طوطمها الأرنب يكونون قبيلة الأرانب ويعتبرون نفوسهم من سلالتها وأقارب لها ، مثلما يعتقدون أن عليهم واجبات نحوها وأنه يمكنهم أن ينتظروا منها معاملة ممتازة .

---

17. — E. DURKHEIM, *Sociologie et philosophie*, p.p. 83-84.

18. — R. LOWIE, *Manuel d'anthropologie culturelle*, p. 335, Payot, Paris, 1936.

19. — S. REINACH, *Orpheus*, p. 23, Picard, Paris, 1909.

وعليه فانه يمكننا أن نعرف الطوطمية بأنها نوع من العبادة التي تؤدي للحيوانات أو النباتات على اعتبارها حلفاء وأقارب للانسان » . (20)

ويرى فيها دوركهايم مصدر الديانات كلها . فالطوطم في الأصل هو الحيوان الذي يمنح العائلة أو القبيلة اسمها . وهو حيوان تجعل منه بعد زمان ما رمزاً لها ، ثم تنسى صلاته بالجماعات الانسانية ويصير مقدسا لذاته ، كواقع مستقل عن الجماعات والأفراد . وهو الذي يجعل منه الناس في نهاية التطور الله الواحد ، رب كل شيء وخالقه .

ان الدين غير منزل على الانسان لأنه ظاهرة اجتماعية ، ولكن الناس نسوا مصدره وكيفية نشوئه ، وصاروا يعتبرونه وحيا منزلا من السماء حين صاروا يؤمنون بالله ، ويقدسونه بدلا من الطوطم .

هذا ، ويفسر المجتمع العلم مثلما يفسر الفن والقيم الأخرى .

فالعلم والشعر انحدرا من الميتولوجيا والأساطير ، وانحدرت الفنون التشكيلية plastique من الزخرفة ornementation الدينية وحفلات الدين . (21)

هكذا يرى دوركهايم . ويوضح « كوفييلي » **Cuvillier** رأيه فيقول « ان الفن انحدر من وقائع متعددة لها صلة بالدين على ما يقال . وهي اللعب والرقص ، والزينة والوشم . »

ويقول أيضا : « ان الرسوم الصخرية ، وتماثيل الحيوانات التي اكتشفت في مغارات ما قبل التاريخ من الممكن أن تكون لها علاقة بالعقائد الطوطمية ، أو بحفلات السحر التي تسبق الخروج الى الصيد . ومن الممكن أن يقال مثل هذا عن الغناء والموسيقى والشعر ، والتمثيل ، والادب كله . (22)

ان الفن نشاط اجتماعي يرتبط بنشاطات اجتماعية أخرى لها صلة بالدين الذي هو نشاط اجتماعي لدوره لا علاقة له بكائن متعال غير المجتمع .

---

20. — *Ibid*, p. 20 Voir aussi P.W. SCHMIDT, *Origine et évolution de la religion*, p.p. 139-156, Grasset, Paris, 1931.

21. — E. DURKHEIM, *L'année sociologique*, II, p. IV, Alcan, 1899.

22. — CUVILLIER, *Mannuel de philosophie*, Appendices, pp. 46-47, Colin, Paris, 1946.

فالمجتمع ، في نظر دوركهايم ، هو ذلك الكائن الأسمى الذي يتلقى منه الانسان كل ما نحكم عليه بالرفعة والسمو ، ونتطلع اليه .

وعليه فالقيم لا تتصف بالوجود المستقل . ان المجتمع الذي نعيش فيه هو الذي يجعلها تظهر لنا كذلك . والحقيقة أنها تابعة له ولبنيته . ولولاه لما عرفنا شيئا عنها .

ولعل هذا هو السبب الذي يجعلنا نؤمن بالقيم التي يمنحها لنا مجتمعنا ، ولا نؤمن بالقيم التي يمنحها مجتمع آخر لمن يكونونه .

فقيم الانسان هي قيم مجتمعه . ومن الصعب عليه أن يتجاوزه ، أو أن يحصل على أكثر مما يعطيه اياه .

ان هذا لا ينكره أحد ، ولكنه لا يدعم نظرية دوركهايم ولا يعطي للمجتمع القيمة التي يمنحها له .

فالحياة الاجتماعية ليست هي التي تمنح الانسان ما يتميز به عن الحيوان لأن حيوانات كثيرة تعيش مجتمعة ، ومع ذلك فهي تبقى على حيوانيتها ولا تفارقها ، ولا ترقى حتى الى أدنى الدرجات الروحية التي يمكن أن يبلغها الانسان .

ومن الممكن أن نقول بأن له أكثر منها لأنه « ما كان ليتلقى ، ولا ليتمثل شيئا مما يقدمه له المجتمع ، لو لم يكن قادرا الى حد ما على انتاجه . » (23)

هذا ، ويقدم لنا التاريخ امثلة لأفراد كثيرين احدثوا تغييرات كبيرة في مجتمعاتهم ، كما تقدم لنا المجتمعات الصغيرة التي نعيش فيها أدلة متعددة على أن الأفراد هم الذين يؤثرون على غيرهم من الأفراد . فالأبوان ، لا الجماعة ، هما اللذان يكونان شخصية الانسان الأولي ، ولا نستطيع أن نعتبرهما كالوكيلين لها لأن الطفل لا يحترم الجماعة في أبويه بل الانسان ، ولا يتقبل أخلاق الجماعة الا لأن أبويه يجسمانها . (24)

---

23. — Henri Delacroix, *Le langage et la pensée*, p.p. 57-58, Alcan, Paris, 1924.

24. — Piaget, *Le jugement moral chez l'enfant*, p. 306, P.U.F., Paris, 1969.

ان الانسان حيوان اجتماعي أو اكثر قابلية للاجتماع لأن له العقل ، وعليه فانه يمكننا القول بأن العقل هو الذي يفسر لنا ظهور المجتمع ، وليس المجتمع هو الذي يفسر لنا ظهور العقل لأن العقل موجود عند الانسان منذ ولادته ، وهو أعدل الأشياء قسمة بينه وبين بني جنسه . (25)

ولهذا فالفروق التي نلاحظها بين عقل المتحضر والبدائي وبين عقل الرجل والطفل فروق فى الدرجة لا فى الطبيعة .

ويمكننا أن نفسر عمل المجتمع فى نمو الفرد بقوانين علم النفس الفردي من غير حاجة الى فرضية روح جماعية ، أو ماهية أسمى من روح الأفراد . (26)

فالمجتمع كما يفهمه دوركهايم ، أي كواقع خاص مستقل عن الأفراد لا يقدم شيئا للانسان لأنه معدوم ولا وجود له . واذا كان الانسان يتلقى شيئا من المجتمع الذي يعيش فيه فانه يتلقاه من أمثاله الذين يحيطون به ، ويتعامل معهم ويتعاملون معه .

انه فى كثير من مساعيه صدى للجماعة التي يعيش فى وسطها . ومع ذلك فهو الذي يشيد الأفكار التي ترجع اليه مثلما يرجع الصدى الى جهة مصدره . وهو الذي يغيرها تغييرا مستمرا بواسطة فكره الخاص الذي لا ينقطع سيره فى اطار الفكر اللامتشخص الذي قد يفرضه المجتمع على الأفراد ، والذي يمتاز بالعاطفة ، وعدم المنطق ولا يمتاز بالعقل والمنطق .

فالمجتمع ينقل لنا تراث من سبقونا ، ويحضنا بمؤسساته المتنوعة على جمع أقصى ما يمكن من المعارف النافعة ، ويدفعنا الى فحص آرائنا لتمييز ما هو صحيح منها عما هو باطل ، ولكنه لا ينتج لنا عقلا ، أو علما ، أو حقيقة بصفته شخصا قائما بذاته يسمو فوق الأفراد الذين يكونونه .

ان الانسان يتلقى من بيئته تحديد أكثر الواجبات التي يطلب منه القيام بها ، ويحكم على الأفعال الانسانية بما يراه وسطه لأن فكرة الرضى أو السخط على أعماله من طرف أمثاله تحمله على الاحتراس واحترام ما جرى به العمل أو البعد عما يقع النفور منه . ومع هذا ، فان نظرية دوركهايم

---

25. — DESCARDS, *Discours de la méthode*, p. 45, Bordas, 1965.

26. — PIAGET, *La psychologie de l'intelligence*, p. 194 et suivantes, Colin, Paris, 1947.

فى ظهور الضمير الأخلاقي غير مقبولة . وذلك لأن الضمير الجماعي الذي يجعل منه أساسا للأخلاق يرجع فى النهاية الى الضمير الفردي .

فالفرد يخضع للأخلاق السائدة فى مجتمعه ، ويتعلق بها ولكنه قد يثور عليها ، ويتركها ، ويحمل الناس على استبدالها بما يراه أحسن منها فيسيرون وراءه ، ويتحمسون لما يدعو اليه ، ويحققونه فيتحول مجتمعه اذ ذاك ، ويصير مجتمعا آخر له مثل عليا جديدة ما كان أفراده يؤمنون بها من قبل .

ان المجتمع ، كما يصوره دوركهايم ، واقع لا تثبته التجربة ، ولكنه يستنتجه ببراهين تشبه البراهين التي يثبت بها الماورائيون الله . وعليه فهو حقيقة وهمية لا وجود لها ، ولا يمكننا أن نجعلها مصدرا للأخلاق ولا لغيرها مما يميز الانسان . فالانسان أخلاقي لأنه انسان . ومن الخطأ أن نرى فى المجتمع الواقع الأسمى الذي يمنح الانسان ضميره وأخلاقه لأن المجتمع ليس واقعا أسمى ولأنه كثيرا ما يكون موضوعا للحكم الأخلاقي الذي يقومه ويدل على أنه ليس قيمة عليا ولا مصدرا للأخلاق .

فدوركهايم يخطيء فى تفسيره لأصل الأخلاق . وكذلك فى تفسيره لأصل الدين لأن الطوطمية التي يرى فيها مصدر الديانات كلها مجهولة عند كثيرين من القبائل البدائية . ومن الواضح انه لا يمكننا أن نفسر بها ظهور الدين اذا كانت بهذه الحال .

ويخطيء دوركهايم فى تفسيره لأصل الفن أيضا لأن الدين لا ينتج الفن ، وان كان يقدم له مادة خصبة . لقد كان البدائيون يصورون طوطمهم لمقاصد عملية ، منها تضعيف عدد الحيوانات بطريقة سحرية حتى لا يعوزهم ما يأكلونه ، ومنها منعها من الاضرار بعابديها ، ولم يكونوا يصورونه لمقاصد فنيــة .

فالفن لم يظهر عندما كان ممتزجا بهذه الطقوس ولكنه ظهر عندما تحرر منها ، وصار مستقلا عنها ، غايته ذاته ، ولا غاية له غيرها .

وبناء على هذا فالقيم التي نستجيب لندائها ، ونحرص على أن نعيش طبق أوامرها ، والتي يقوم عليها المجتمع لا يمكن أن تكون من انتاجه لأنها تتجاوزه كما تتجاوز أفراده ، ولأنه فى حاجة اليها ليتماسك ويدوم .

فهي من مستوى آخر . ولا يمكننا أن نعتبرها من انتاجه كما أنه لا يمكننا أن نعتبرها من انتاج الطاقة الجنسية أو الحرية المطلقة ، أو البنية الاقتصادية على الرغم مما للطاقة الجنسية وللحرية المطلقة ، وللبنية الاقتصادية من الأهمية الكبيرة فى حياة الانسان .

الفصل الثالث

نظرية مطلقية القيم

« ان القيم فيما يتعلق بكيفية وجودها أفكار أفلاطونية . وهي جــزء من ذلك العالم الآخر للكينونة الذي اكتشفه أفلاطون ، والذي يمكننا أن ندركه بحدس الفكر من غير قدرة على رؤيته أو لمسه . »

ـ نقولاي هارتمان ـ

١ : ـ المدخـل :

« والذين يقتلون فى سبيل العدل يعرفون جيدا أن الذين يقتلونهـم يستطيعون أن يقوموا بكل شيء فى الوجود ، ويستطيعون أن يغـيروا وجهة التاريخ ، وأن يملأوا العالم بالجرائم ، ولكنهم لا يستطيعون شيئا ضد العدل » .

« الكيبى »

أ : ـ المدخل

تمتاز القيمة فى نظريات المطلقية باستقلالها عن الواقعات الطبيعية والأشخاص ، وتعاليها عليهم .

فهي كيان مثالي ، ثابت مثل المفاهيم الرياضية يفرض نفسه علينا ، ولا يمكننا أن نتلاعب به كما أنه لا يمكننا أن نتلاعب بقانون الجاذبية لأنه مستقل عنا ، وعن أفكارنا ورغباتنا ، ولأنه هو الذي يعتمد عليه كل نظام فى العالم .

ويعني هذا أن ما يعطي قواما لكل شيء ، ويحفظه من الانهيار هو تطابقه مع طبيعته المثالية وليس الانسان بالكلية .

فالعمل الفني ، والنظام السياسي ، والسلوك الأخلاقي والنظرية العلمية ، والدين المعتنق لا يمكن ظهورها وبروزها اذا لم تكن القيمة أساسها وضامنها ، وغايتها .

وهذا هو الذي تراه أفلاطونية التي تعتبر نموذج فلسفات المطلقية . وهذا هو الذي تراه ، أيضا الأنظمة الماورائية فى جملتها .

((**فمينون**)) يتوصل الى حل مشكلة تضعيف Duplication المربع بمعونة سقراط لأن سقراط يهديه الى أن يذكر ماهية المربع المثالية التي تكشف له عن نفسها ، وتفتح عينيه الى نورها ، وتريه أنها غير غريبة عنه .

ويظهر أنه لا يوجد علماء كثيرون ، أو رياضيون ، أو فيزيائيون ، أو اخلاقيون أو رجال قانون يمكنهم أن يقبلوا تفسيرا طبيعيا أو اصطلاحيا لاكتشافاتهم ، واختراعاتهم . فما يجدونه يظهر لهم من مستوى أعلى ، ويظهر لهم تابعا لتعال يفرض عليهم الخضوع له لأنه كل شيء بالنسبة اليهم .

ويبدو ، بناء على ما سبق ، أن اعتبار القيم مطلقة له ما يبرره ويسنده اذ يبدو أن لا شيء يمكن أن يقوم ، ولا أن يستقر على حاله اذا لم يكن هناك ما يمسكه مما لا صلة له بطبيعتنا ، واصطلاحاتنا ، وما اليها ، لأن طبيعتنا واصطلاحاتنا فى حاجة الى ما يمسكها لدورها .

ولعل هذا هو الذي حمل الكثيرين من الفلاسفة على اعتبار القيم مطلقة ، واستنكار القول بنسبيتها .

وهو رأي يفرض علينا النظر فيه لدى القائلين به لنعرف درجة قوته أو ضعفه . ولقد اخترنا لدرسه فلسفات يظهر أن أصحابها يمثلونه أحسن تمثيل فى فكر عصرنا ، ويقدمون عنه صورا أصيلة سامية .

وهي فلسفات ماكس شلر ، ونقولاي هارتمان ، وروني لوسين ، ثم لويس لافيل .

ب : ـ القيمة ومنطق القلب (ماكس شلر)

« ان القيم واقعات موضوعية تنتسب الى نوع ما من التجربة . ومن ماهية حكم القيمة أن يتطابق معها . »

ـ ماكس شلر ـ

تأثر ماكس شلر Max Scheller بمذاهب فلسفية كثيرة ، ولكنه لم يخضع لواحد منها ، واستطاع بذكائه الوقاد وحساسيته المرهفة أن يشيد مذهبا خاصا به اهتم فيه بقضايا فكرية متنوعة قام بتنظيمها حول محور رئيسي .

لقد تأثر بفلسفة « أوكين » « Euken » الدينية تأثرا فاصلا ، وبفلسفات : نيتشه « ودلثي » وبرغسون التي ما انفكت تفتنه ، وبالأغستينية التي علمته أن قوة المعرفة ينميها الحب .

وتأثر بالظاهراتية أكثر من تأثره بغيرها ولكنه تصرف فيما أخذه منهــا من جهة ، وأثراها باضافاته لها من جهة أخرى . ولعل هذا هو الذي دفع « اميل بريهيي » أن يقول عن فلسفته بأنها تقطع ، فقط ، سطح الظاهراتية . فهي تأتي من مكان آخر ، وتذهب الى مكان آخر ، ولكنها تعطي للظاهراتية بقدر ما تأخذ منها ، في نقطة تقاطعها معها . (1)

ان الظاهراتية ليست « علم وقائع » بل « ماهيات » أو « علما ماهويا » غايته أن يرفع الفلسفة الى مقام العلوم الصحيحة مثل الرياضيات (2) .

وطريقتها الى ذلك تعتمد على تلقي الأشياء التي تقدم نفسها ، على أصلها ، للحدس ، مثلما تقدم نفسها . فأبسط حدس للعالم ، وأكثره وقوعا يمنحنا مدا من الأحداث والألفاظ التي قد تظهر لنا ، وقد تختفي عنا ، ومع ذلك فهي لا تتغير في ذاتها أبدا . وهذه مثل الأصفر والصوت ، وفعل الحكـم وغيرها ، من الألفاظ والأحداث التي تدل على ماهيات ثابتة كالمثل الأفلاطونية والتي نعرفها بحدس قبلي خاص يسميه هوسرل « بحدس الماهيات » .

ان الظاهراتية فلسفة موضوعية لأن المقصود بالظاهرة فيها هو الشيء كما يظهر بنفسه ، ولا غير . وتعتمد على علم نفس الأفعال الذي جــدده « برنتانو » . وهو علم لا يعتبر موضوعات المعرفة مثل اللون ، والصوت ، وغيرهما ، محتويات للوعي ، بل موضوعات تتوجه اليها الأفعال النفسانية التي هي فعل الرؤية والسمع ، والحكم ، وغيرها ، والتي يكون مجموعها ما نسميه بالوعي ، توجها مقصودا تصير به أشياء موجودة أمام الوعي ، لا أشياء محمولة له . (3)

---

1. — E. BREHIER, *Histoire de la philosophie*, p. 197, Paris, Vrin, 1967.
2. — JEAN FRANÇOIS LYOTARD, *La phénoménologie*, p. 15, P.U.F., Paris, 1959.
3. — STERN, *La philosophie des valeurs*, T.1, p. 25.

لقد اعتمد شلر على هذه النظرية ولكنه طبق القصدية التي تمتاز بها الأفعال النفسانية فى الميدان القلبي ، ولم يقصرها على الميدان العقلي مثلما فعل هوسرل ، فصار القلب بذلك « قصدية كاشفة تتعلق بوضع الانسان العام فى الكون وبوجود الغير كما هو الشأن فى التعاطف ، وبالتقدير الأخلاقي للذات كما فى الندامة والحياء ، ولا سيما فى القبليات الأخلاقية أو القيم » . (3)

يرى شلر أن للشعور قبليه كما أن للعقل قبلية . ويعني بهذا « أنه يوجد بجانب القبلي العقلي قبلي انفعالي هو شعور أولى بالقيمة . فالميدان الانفعالي للروح ، وأفعال الشم ، والتفضيل ، والحب ، والكره ، والارادة لها ، فى نظره ، محتوى قبلي غير ماخوذ من الفكر . وهو محتوى خاص بالأخلاق ومستقل عن المنطق » نستطيع أن نعرف به ما هو واجب ، وقانونه .

« ان الواجب ، والشعور بقانون صوري يسبق القيمة فى فلسفة « كانط » . وتسبق القيمة الواجب أي القانون الصوري فى فلسفة شلر . فالشعور بالقيمة الأولية ليس هو الوعي لقانون وواجب صوري عند شلر . انه اقرار approbation وتأكيد affirmation وتفضيل لمحتوى . ولهذا يعتبر وعي القيمة مثل وعي مادي وموضوعي ، ويعني به أن القيمة ليست قوانين وأوامر بل موجودات مادية وموضوعية أمام الشعور بها . (4)

هذا ، ويتبين لنا مما سبق أن فلسفة ماكس شلر التي استلهمت الظاهراتية غريبة عن التأويل المثالي للتحويل المتعالي ، ولكنها تتبنى منها شيئين : . أولهما تصور الوعي كاشعاع من الأفعال القصدية المتوجهة نحو شيء ، وثانيهما ادراك الأفعال ومحتوياتها فى ماهيتها .

وتتبناهما حتى يتسنى لصاحبها أن يستعملهما فيما يريد . ان التحويل الظاهراتي يساعد شلر على التفريق بين القيمة و « الخيرات » أي الأشياء التي توصف بالخير تبعا لقبولها الرغبة فيها ، ويجعله ، فى النهاية ، أمام عالم الخيرات الأخلاقي مثل هوسرل أمام عالم الأشياء الطبيعي .

« فالطموح الى المطلق الذي يتعالى من الخيرات والأشياء ، يخفى اللحظة الظاهراتية الخالصة التي يتجلى فيها المعنى ، وتتجلى القيمة » . ولهذا فاننا لا نستطيع أن نبرز لحظة القيمة الخالصة الا اذا وضعنا الخيرات

---

4. — BREHIER, *L'histoire de la philosophie allemande*, p. 199.

5. — STERN, *La philosophie des valeurs*, pp. 27-28, V. 1, Hermann et Cie, Paris, 1936.

بين قوسين وفصلناها عن القيمة التي ترتبط بها ، وتبدو خلالها مثلما ترتبط الصداقة بالأصدقاء على الرغم من أن الموت ، أو الخيانة ، أو السفر قد يبعدهم عنا (6) .

والتحويل الظاهراتي ، من جهة أخرى ، يساعده على التفريق بين القيمة والأشخاص الحاملين لها ، وبين غرائزهم وتطلعاتهم وارادتهم تفريقا يبرز استقلال وجودها ، وامتيازه عن غيره ، ويجعلها قابلة للوصف والتعريف . (7)

ان القيم ، في نظر شلر ، تتمتع بوجود موضوعي يعتمد عليه كل معيار ، وكل الزام ، وكل مطلب . (8) وهي ، في نظره ، أيضا « كيفيات مادية » توجد في نظام ما ، حسب درجة سموها . (9)

وتمتاز بكونها غير منطقية ، ولا قابلة للتحويل ولا عقلية . فهي مستقلة عن وجود الكائنات النفسية استقلال الألوان والأصوات عنها . ولا صلة لها بالعلاقات العلية بين الاشياء والمشاعر . (10)

« ان القيم ، كما يقول ، يمكن أن تكون أساسا لعلاقات ، ولكنها ليست علاقات مثل الأحمر والأزرق » . (11) ويقول : « ان القيم واقعات faits موضوعية تنتسب الى نوع ما من التجربة . ومن ماهية حكم القيمة أن يتطابق معها . (12)

وتمتاز هذه القيم بكونها لا تنكشف ، أصلا الا في الشعور بشيء لأنها ليست دلالات قابلة لأن يدركها العقل . « فالطفل ، كما يقول ، يشعر بحنان أمه ، وهو لا يفهم معنى الحنان » (13) .

---

6. — BREHIER, *Histoire de la philosophie allemande*, p. 200.

7. — *Loc. cit.*

8. — SCHELER, *Le formalisme en éthique, et l'éthique matériale des valeurs*, traduction française par M. de Gandillac, p. 203, Gallimard, Paris, 1955.

9. — *Ibid*, pp. 48-49.

10. — *Ibid*, p. 255.

11. — *Cf.* STERN, *La philosophie des valeurs*, T. 1, p. 30.

12. — *Loc. cit.*

13. — *Loc. cit.*

هذا ، وكون القيم لا تنكشف الا فى الشعور بشيء لا يعني عند شلر أنها أحوال له . فالمشاعر المتغيرة تمر أمام تقديراتنا ، ومادتها الكيفية بدون أن تغيرها . وقد تمنعنا هذه المشاعر أن نقبض على القيم من حين الى حين فلا نراها ، ونرى دعائمها عوضا عنها ، فنمنحها ما لمشاعرنا من الكيفيات القيمية التي تخفى عنا كيفيات الأشياء القيمية . (14)

ان شلر يحاول بهذه الفرضية أن يوفق بين ذاتية تقديراتنا وتغيراتها، وبين موضوعية القيم وعدم تغيرها . وهي فرضية يتمسك بها ، ويعرب عنها فيقول : انني لا أدرك شعوري بجمال شيء حين أدرك جماله ، ولكنني أدرك المادة القيمية الموجودة فيه . (15)

وبالتالي ، فالرأى الذي يدعي أن وجود القيم يفترض ذاتا أو « أنا » سواء كان «أنا» تجريبيا ، أو متعاليا رأى مرفوض .. لأن وجودها لا يفترض وجود أي « أنا » ، كما أن وجود الاشياء والأعداد لا يفترضه . (16)

انها كيفيات مباشرة ، غير معقولة ولا قابلة للتحويل ، نعيشها فى تجربة انفعالية لها حدوسها الخاصة ، أو هي ، كما يقول ، قبليات انفعالية ، أو معطيات كيفية وقبلية للتجربة الانفعالية لا تقبل التحويل الى كل الماهيات الاخرى لأنها مجردة عن الدلالات العقلية المباشرة .

فالماهيات الكيفية الاخرى التي نجدها امامنا فى العالم تتمثل لنا ، قبل كل شيء ، كدلالات ترفعنا مطابقتها son adéquation الى الحدس . وأما هي ، فان دلالاتها تفصل بيننا وبين ادراكها المباشر، وتحجبها عنا وتشوهها لنا ، ولا سيما تصوراتها التي نتمثلها بها ، والتي ننشئها بعد ادراكنا لها .

ويعني هذا أنها ماهيات قبلية محضة تتجلى للقلب ومنطقه ولا صلة لها بالعقل ومقولاته . فهي قبليات لا عقلية تتجاوز الزمن extra-temporel ويمتاز أكثرها بكونه فرديات غير متناهية لا يقبل بعضها النيابة عن بعض ، امتيازا يشير الى تعددها الذي يثبت نفسه فى مظاهر

---

14. — STERN, *La philosophie des valeurs*, T. 1, p. 30.
15. — *Ibid*, p.p. 30-31.
16. — *Ibid*, p. 31.

متنوعة ، ويقود بالضرورة الى القول بالتجريبية الكلية l'empirisme total في ادراك القيم ، وقبليتها . (17)

ان القبلي هو الظاهراتي بمعنى ما عند شلر ولكنه لا يعتبره الجانب الصوري للتجربة كما يعتبره كانط ، بل يعتبره قبليا ماديا تقدمه لنا حقيقة الاشياء ، والمواقف ، والقيم والافعال ، والاشخاص ، والجماعات وغيرها ، كما يعتبره قبليا تتغلب فيه بداهة المحتوى على ضرورة العلاقات لأن المظهر والوجود فيه متطابقان . (18)

ويعني هذا أن قطب القيمة هو قطب الجاذبية وأن القيمة لها من الاستقلال ما يميزها عن غيرها ، ومن الفاعلية ما يجعلها تؤثر ، في محيطها ، تأثيرا يبرزها كقيمة موجودة أكثر مما يبرزها كقيمة تمتاز بقيميتها .

ان القيم ليست مثلا عليا ، ولكنها كيفيات لها القدرة على التجسد في الواقع ، والنفوذ فيه . « فهي لا توجد فوقنا ، ولكن بيننا ، وبجانبنا ان حياتنا كلها ، والاشياء التي تحيط بنا تقع في غمرة من القيم الايجابية والسلبية المتناطحة » . وعليه « (فالخيرات) الواقعية ليست مجرد واقعات نفترضها كما يعتقد المثاليون وعلماء النفس ، بل واقعات تجسد قيما موجودة فيها من غير أن تكون ناتجة عنها » (19)

ان القيم في الواقعات ولكنها ليست هي الواقعات . وعلاقتها معها كعلاقتها مع الاهداف buts والغايات fins ، « وما يجب وجوده » . فالهدف الذي هو « تمثيل لخير يراد تحقيقه » ، والغاية التي هي حد لتطلع تثبته صورة عقلية ويقع القبض عليه في مساره نفسه ، يجسدان قيما لا تقبل التمثيل مطلقا في حد ذاتها .

« فاذا جعلنا هدفا لنا انشاء مؤسسة خيرية فتمثيل هذه المؤسسة التي نريد انشاءها يمتاز بدقة عن الغاية التي نتطلع اليها ، والتي هي اعانة المحتاجين . ولكن هذه الغاية نفسها تمتاز لدورها عن القيم التي تؤسسها ، والتي تتجسد فيها من غير أن نقدر على تمثيلها مباشرة » . (20)

---

17. — CURVITCH, *Morale et science des mœurs*, p. 74, P.U.F., Paris, 1961.
18. — BREHIER, *Histoire de la philosophie allemande*, p. 199.
19. — —GURVITCH, *Op. cit.*, p.p. 76-77.
20. — *Ibid*, p. 77.

وأما « ما يجب وجوده » فان القيمة تولده اذا لم تكن مجسدة فى الواقع ، أو كان تجسدها فيه ناقصا .

وعليه فهو دائما ، وسيط يقع بين القيم والوجود ، وحيث أن عدم التجسيد لقيمة ايجابية ما يظهر بذاتـه قيمـة سلبيـة . « فمـا يجب وجوده « سالب ، ومضطهد répressif لأنه يتعارك ، ويحاول أن يقضي على وجود القيم السلبية . ويزداد طابعه هذا بروزا فى المعيار ، والفرض prescription والامر impératif التي ينبغي تمييزها ، عنه بدقة » .

« ان واجب الوجود المثالي ينتج عن القيم التي لم تتحقق أو كـان تحققها ناقصا . وهو واجب لا تكون له علاقة بالذات التي تريـد ، أو تتطلع . »

ولهذا ، فالعائق الذي تجده القيمة أمامها ، ويمنعها من التحقق ، هو الداعي اليه ، والباعث عليه .

وأما المعيار أو الامر فانه يخالفه لأنه يفترض زيادة عليه مقاومة لارادة الذات ، أو مقاومة لتطلعها مصحوبة بارادة التغلب عليها . « ولهـذا فهو سالب مرتين » .

ويتجلى لنا مما سبق أن وجوب الوجود « وبالخصوص ، وجـوب الوجود المعياري يتغير مثل الخيرات والاهداف والغايات تبعا للقيـم والعوائق الموجودة .

ولهذا ، « فان القيمة الواحدة يمكن أن تصدر عنها أوامر وأهداف، وغايات جد مختلفة ، بل ومتناقضة تبعا لتغير التمثيـلات العقلية والعوائق ، ولا سيما مقاومات الذوات الفردية أو الجماعية . »

« ان هذه العناصر كلها نسبية تماما ، ولكن هذا لا يمنع صحتهـا التي هي لها من القيم التي تؤسسها . » (21) ويعني هـذا أن القيم التي تنكشف لنا بصفة قبلية ، والتي تمتاز بوجودها المستقل عن وجود غيرها هي أساس ما يصدر عنا من سلوك ، وما نتطلع اليه من غايات ، وما يحيط بنا من خيرات .

---

21. — *Ibid*, p. 78.

يقول شلر : « ان ماهية الخيرات ذاتها تختص بكون القيمة لا تظهر فيها ، أبدا ، مثل بنية عليا للشيء . ومع هذا فانها تطبعها من الباطن طبعا تاما . وتمتاز هذه الماهية بكونها تجعل وحدة القيمة هي التي توجه تأليف كل الصفات الاخرى التي للخير الذي نعتبره ، سواء كانت هذه الصفات قيمية أو غريبة عن ميدان القيمة مثل الالوان والاشكال اذ كانت الخيرات المادية مثلا هي المقصود . (22)

ان وحدة كل خير تعتمد على قيمة أساسية محدودة . ولا يمنع هذا كون القيمة لا تصير فعلية الا بواسطة الخير الذي تكون أساسا له لأن وجودها لا علاقة له بهذه الصيرورة ، وهذا التحقق . (23)

« فالقيم في وجودها مستقلة عن حامليها » . (24)

وحامل القيمة يمكن أن لا يكون له أي طابع حدسي ، وأن لا يكون سوى موضوع لقصد ذهني visée mentale مع أن القيمة التي تتحقق بواسطته تكون قد أعطيت لنا ببداهة . (25)

ويقدم شلر على هذا أمثلة كثيرة تثبته وتؤكده ، منها طابع التعاطف sympathie الذي يمتاز به بعض الناس ، ونثبته لهم من غير أن نقدر على تحديد أوصاف شخصيتهم التي ترتبط بها هذه القيمة .

فالقيمة ، عند شلر ، ذات وجود مستقل عن وجود غيرها ، ولا يتوقف ادراكنا لها على ادراكه لأنها من عالم خاص ، ولها جو منعش لطيف يفتح لنا طريقها ، ويوجهنا اليها فندركها ادراكا مباشرا تظهر لنا فيه على ما هي عليه في حقيقتها .

هذا ، وبما أن القيمة كيفية ذات وجود مستقل لا تقبل التحويل الى غيرها فانها أيضا ، موضوعية ولكن موضوعيتها لا تمنع كون بعض أنواعها نسبية .

---

22. — SCHELER, *Le formalisme en éthique*, p. 46.

23. — M. DUPUY, *La philosophie de Max Scheler*, T. 2, p. 456, P.U.F., Paris, 1959.

24. — SCHLER, *Op. cit.*, p. 42.

25. — MAURICE DUPUY, *Loc. cit.*

ان الموضوعي ، عند شلر ، يقابل الذاتي ، ولكنه يمكن أن يكون نسبيا كما يمكن أن يكون مطلقا .

فالقيم النسبية مثل قيم الطيب والحياة هي التي تفترض كائنات تمتاز بالحياة ، والاحساس . وأما القيم المطلقة فانها لا تفترض وجود هذه الكائنات . ومن الممكن أن يتصف بها الله جل وعلا . وهذه مثل القيم الروحانية والاخلاقية والدينية .

هذا ، ويمكن أن تكون للنسبية التي توصف القيم بها عدة معان فى نظر شلر . ولذلك فانه يجب علينا أن نقف معها لنعرف ما المراد بها لديه ، وبالضبط .

ان النسبي يمكن أن يدل على ما ينتج عن التقدير الذاتي للشخص . وعلى هذا فانه لا توجد قيمة نسبية طالما أن القيمة كيفية لا تقبل التحويل .

ويمكن أن يدل النسبي على ما يتجسد فى حامل أو خير خاص مثل قيم الاشخاص التي لا يمكن أن تتجسد الا فى الاشخاص ، وقيم الاشياء التي لا تكون الا فى الاشياء ، وقيم الافعال التي لا تكون الا فى أفعال 0 فالقيم ، بهذا المعنى ، كلها نسبية ولا يمكن أن تكون قيم منها مطلقة لأن جميعها يخضع للتخصيص والافراد .

ويمكن أن تدل نسبية القيم ، أيضا على التغير التاريخي للتجارب والافعال التي يقع ادراك القيم بواسطتها . ولكن هذه النسبية التاريخية لا تؤثر على القيم فى ذاتها ، لأنها مستقلة كما سبق ، عن تحقيقاتنا لها .

ان النسبية بهذه المعاني الثلاثة ليست حقيقية لأنها لا تمس ماهية القيمة فى حد ذاتها ، ولا تؤثر على مطلقيتها .

ولذلك فان شلر يرفض المذاهب التي تقول بها مثل النزعة الذاتية ، والاخلاق النسبية وغيرها .

ويرى أن القيم النسبية حقا هي التي لا يمكن أن يدركها الا كائنات ذات بنية نفسانية وفيزيائية خاصة ، وأن كل ما سواها قيم مطلقة . (26)

---

26. — GURVITCH, *Op. cit.*, p. 79.

ويعني بها القيم العليا التي لا تتغير فى ذاتها والتي يدرك وجودها « الشعور الخالص » الذي هو كيفية من الاحساس مستقلة عن قوانين الحساسية والحياة .

ان الشعور الخالص ندرك به هذه القيم حالة انعزال بعضها عن بعض . وندرك درجاتها ، أو تراتبها بتفضيل حدسي لبعضها على بعض .

فالقيمة التي تتجلى لنا ندركها ، وندرك الترتيب الذي هو لها بين القيم الاخرى بصفة مباشرة حدسية ، اي بصفة قبلية . وذلك لأن القيم التي هي كيفيات مادية تخضع لنظام محدود تكون كل قيمة فيه أعلى ، أو أدنى من هذه القيمة أو تلك .

ولشلر عدد من الترتيبات التي تندرج القيم داخلها من وجهة نظر خاصة .

فهناك قيم الأشخاص التي هي أعلى من قيم الأشياء .

وهناك قيم الافعال الخاصة بأفعال الحب والمعرفة ، وقيم الوظائف الخاصة بوظائف السمع والبصر وغيرهما .

وهناك قيم الاعتقادات ، وقيم الاعمال actions والآثار effets

كما أن هناك القيم الخاصة التي تحتفظ بصفتها كقيم مهما كانت الاحوال ، والقيم التي تتبع غيرها ولا يمكن أن تكون قيما بدونها .

ويعتقد شلر أن للقيم نظاما قبليا تتراتب فيه تبعا لصفاتها المحايثة . وهو نظام يحتوي على أصناف متعددة منها ، ونظام يرى فيه « قبليا ماديا » apriori matériel لمعرفتنا يمثل فى نظره « أقوى رد على صورية كانط » . (27)

ان قيم الطيب وغيره التي تتضمن اللذة والالم هي أولى القيم فى هذا النظام . ويدركها الشعور الحسي لأنها تابعة للطبيعة الحسية . ويعني

---

27. — Stern, *Op. cit.*, p.p. 32-33.

هذا أنها نسبية ، وأن الشيء الواحد يمكن أن يكون طيبا بالنسبة لانسان ، وغير طيب بالنسبة لآخر . هذا ، ومع أن الملائم وغيره نسبيان فان الفرق بين ما هو طيب وغير طيب مطلق ، ومستقل عن معرفة الاشياء .

وتأتي بعد قيم الطيب وغيره القيم الحيوية التي يميزها التقابل بين النبيل والمبتذل . وهي القيم الواقعة فى دائرة الوجود المستحسن ومنها حسب شلر كل تغير يطرأ على شعورنا بالحياة مثل الشعور بالصحة والمرض ، والسن ، والموت ، والتعب ، وغيرها . وهي قيم مستقلة عن قيم الطيب وعدمه وغير قابلة للتحويل اليها بصفة من الصفات لأنها أدنى منها .

وتأتي من بعدها ، وفى الدرجة الثالثة القيم الروحانية التي تظهر شبه منفصلة عن دائرة الجسم ومحيطه . ولها وحدة تقوم بالبداهة ، فى نظر شلر ، على وجوب التضحية من أجلها بكل قيمة حيوية لأن قوانينها لا تقبل التحويل لأية شرعية حيوية . وهي قيم تدركها أفعال التفضيل والحب والكره التي تمتاز بروحانيتها عن الافعال المقابلة لها فى ميدان الحياة وتشتمل على قيم الجمال والقبح ، وجملة القيم الفنية كما تشتمل على قيم العدل والظلم ، وقيم المعرفة الخالصة للحقيقة أي على قيم الثقافة باختصار .

هذا ، وتأتي فى الدرجة الرابعة « قيم المقدس » التي تمثل ، أيضا ، وحدة لبعض صفات القيمة والتي تظهر على أشياء تمنح فى الحدس كأشياء مطلقة .

ان كل القيم تظهر بالنسبة الى هذه القيم الأخيرة مثل رموز . وهي قيم تقابلها حالة الافتتان ، أو اليأس التي تقيس قربنا ، أو بعدنا من دائرتها وقيم تثير ردود فعل نوعية هي الايمان ، والكفر ، والعبادة ، وأما الفعل الذي نقبضها به فانه نوع محدود من الحب . (28)

هذا هو نظام القيم القبلي ، أو تدرجها الذي يعتبره شلر نظاما وتدرجا يكشفه الحدس الانفعالي مثلما يكشف لنا القيمة . وهو نظام لا يحتوي على القيم الأخلاقية لأن شلر يعتبر هذه القيم خارجة عنه . فهي ، فى مذهبه ، مرتبطة ارتباطا ضروريا بالأفعال التي تحقق أو تميل الى تحقيق

28. — Stern, *Op. cit.*, p.p. 33-35.

وجود كل القيم الاخرى أو عدم وجودها . وبالتالي ، فالفعل الأخلاقي هو كل فعل يحقق أو يحاول أن يحقق قيمة ايجابية أو احدى درجاتها فى هذا الصف من القيم أو ذاك .

ويرى شلر « ان الفعل الذي يحقق قيمة خير من وجهة النظر الاخلاقية، فى الحالة التي تكون فيها هذه القيمة مطابقة للقيمة التي وقع تفضيلها ، وفى الحالة التي تكون فيها على خلاف مع القيمة التي وقعت مقاومتها فى الحدس الانفعالي » .

ويرى ، أيضا ، أن الشر ينسب الى الفعل الذي يحقق قيمة تناقض القيمة التي وقع تفضيلها فى الرؤية الوجدانية ، وتوافق القيمة التي وقعت مقاومتها » . « ان قيمة الخير فى دائرة الارادة هي التي تشارك فى تحقيق قيمة ايجابية ، وقيمة الشر هي التي تشارك فى تحقيق قيمة سلبية . » (29)

وعليه فانه لا توجد أخلاق واحدة بل أخلاق متعددة يساوي قدرهـا درجات القيم .

فقيم الطيب وضده لها أخلاق . وكذلك القيم الحيوية ، والقيـم الروحانية ، وقيم المقدس ، وقيم الاشخاص وفضائلهم ، وقيم الافعال نفسها .

وكلها أخلاق قبلية ومادية تنكشف لنا فى حدس إنفعالي مثلما تنكشف القيم التي تتحقق ، وتخرج الى الفعل بواسطتها . (30)

هذا ، وبما أن القيم الأخلاقية تصف أفعال الشخص ، فانه يمكننا ان نعتبرها القيم الشخصية بالدرجة الاولى ، أو القيم التي يعبر بهـا الشخص عن نفسه .

ولهذا فهو الحامل لها ، والدعامة التي تعتمد عليها .

ولهذا فكيانه هو الذي يتصف بها فى النهاية .

---

29. — SCHELER, *Le formalisme en éthique*, p. 426.

30. — STERN, *Op. cit.*, pp. 37-38.

ان شلر يعطي أهمية كبيرة للشخص فى تفلسفه ويجعله مركز تأملاته ومحورهـا .

ولهذا يعتبر تصوره للقيم شخصانية . (31)

ولهذا فانه يجب علينا أن نقف معه لنعرف كيف ينظر اليه ، وما هي آراؤه فيه حتى نزداد معرفة بفلسفته القيمية وأبعادها .

ان فكرة الشخص عند شلر تتضمن ثلاثة عناصر : الاستعمال الكامل للتفكير ، والنضج ، ثم القدرة على الاختيار . وهي عناصر لا يمكننا ، اذا راعيناها ، أن نعتبر الناس كلهم أشخاصا بالمعنى الكامل لديه .

فالشخص ، فى نظره ، ليس هو النفس ولا الأنا ، وهو أيضا ، ليس جوهرا ولا موضوعا ، ولكن وحدة الوجود المتينة لأفعال هي ذاتها ليست موضوعات . ويعني هذا أن الشخص لا وجود له الا فى تنفيذه لأفعاله ، كما يعني أنه مدمج بكليته فى كل واحد منها ومتغير معه من غير أن يستنفذ ، أو أن يبتلع واحد منها كيانه . « ان ماهيته تتضمن كونها لا توجـد ولا تحيا الا فى عملية أفعالها القصدية » . (32)

هذا ، وبما أن دائرة كل الافعال التي تصدر عنه هي التي تكون الروح، فالشخص روحاني بماهيته . وليس المراد بالروح ، عند شلر الفهم ، أو القدرة على الاختيار ، ولكنه مبدأ جديد مخالف للطبيعة تماما .

وهو مبدأ لو كان لأي حيوان من الحيوانات لجعل منه شخصا . وهو ، أيضا ، مبدأ ليست الأفعال التي تحدده وظائف للأنا لأنها أفعال لا نفسانية ولا فيزيائية . (33) فهي لا توجد الا فى حالة تحققها . وهي ، كالشخص ، وخلافا للأنا لا يمكن أن تكون موضوع ادراك وطني . (34)

هذا ، ويمتاز الشخص بكونه فردا لأن كل انسان من حيث هو شخص كائن مفرد ، وقيمة وحيدة .

---

31. — *Ibid*, p.p. 38-39.

32. — SCHELER, *Op. cit.*, p. 405.

33. — BOCHENSKI, *La philosophie contemporaine en Europe*, p. 122, Payot, Paris, 1967.

34. — STERN, *Op. cit.*, p.p. 39.

ويمتاز ، أيضا بالاستقلال في تصور الخير والشر تصورا شخصيا ، وبالاستقلال في الفعل الذي يريد به ما يعتبر خيرا أو شرا .

كما يمتاز بكونه مرتبطا بالجسم من غير أن يكون تابعا له في شيء ، وبكونه ، دائما ، ملازما لعالم . ومعنى هذا أن كل شخص يقابله عالم ، وأن كل عالم يقابله شخص . (35)

وبما أن الشخص يعيش دائما في جماعة تكيف قواعد سلوكه وعقائده son éthos فان شلر يعتبر الجماعات وحدات روحانية ، وأشخاصا من مستوى أعلى .

وتغرز هذه الجماعات التي لها ، في نظره ، أفعال خاصة بها ، جذورها في مراكز الحياة المتعددة ، وفي الحياة المشتركة في جملتها . وهي درجات : الجمهور masse والجماعة communauté والمجتمع والكنيسة ثم الامة التي تمثل دائرة الثقافة والقيم الثقافية . (36)

ويوجد الله الذي هو الشخص المطلق ، والذي يقابله العالم الأكبر فوق هؤلاء الاشخاص كلهم .

ان الله عند شلر هو مصدر كل قيمة . (37)

والانسان كشخص اضبارة من النوايا تتجه الى القيم ، وبؤرة تقويم . (38)

ويظهر هذا المعنى له أولا ، حين يطلعه الفهم المحب على المهمة الأخلاقية ، والمفردة التي يقوم بها غيره من الأشخاص ، وعلى طريق خلاصه .

ويظهر له في ذاته ، ثانيا ، بفعل يشبه حبه لغيره « ان أعلى حب للذات هو الفعل الذي يرتقي به الشخص الى الفهم الكامل لذاته ، ومن هنا الى رؤية خلاصه والشعور به » .

---

35. — BOCHENSKI, *Op. cit.*, p. 122.
36. — BOCHENSKI, *Op. cit.*, p. 123.
37. — STERN, *Op. cit.*, p. 41.
38. — BREHIER, *Histoire de la philosophie allemande*, p. 205.

فما يراه الغير في الشخص هو الذي يقود الشخص الى الخلاص ، وما يطمح اليه الغير هو الذي يبرز للشخص « الخير في ذاته » بالنسبة اليه . (39)

ويعني هذا أن الشخص غير مقصور على ذاته وانه يرتكز على غيره لمعرفة نفسه ، والاحاطة بها . فالحب يلعب دورا أساسيا في سموه ، وكماله ، ولكن بشرط أن يكون حقيقيا ، أي حبا لشخص يقع النظر اليه كواقع من خلال القيمة التي له بصفته شخصا . وعليه فانه لا يمكننا أن نحب قيمة من حيث هي قيمة ، ولا تستطيع قيم الشخص المحبوب مهما بلغت ، أن تستنفد حبنا له أبدا ، لأنه يزيد عليها بما يجعله ممتدا للشخص المتعين كله ، زيادة لا مبرر لها ولا تفسير . (40)

هذا ، ويرى شلر في الحب حركة يصل بها كل كائن فردي ، متعين ، حامل للقيم ، الى أعلى قيمة يسمح له بها تحديده المثالي . فالحب يرفع المحبوب الى أعلى المقامات ولكنه يرفع المحب أيضا .

وليس الحب المتفهم الا النحات الذي يستطيع أن يرى اعتمادا على مجرد عمل ، وعلى حركة واحدة خطوط ماهية الشخص القيمية من غير اعتماد على معرفة تجريبية أو استقرائية قد تخفى حقيقته ولا تكشف عنها .

ولهذا كله نرى أن التقدم الأخلاقي ، وبصفة عامة التقدم القيمي يتحقق على أيدي أشخاص مثاليين في مجتمعاتهم يحركهم « حب أساسي » للقيمة. وهم القديسون والعباقرة ، والابطال الذين يظهرون خلال نمو الحياة الدينية ، والسياسية والفلسفية ، والفنية ، والاقتصادية ، وغيرها ، والذين ينحتون ، ويصورون هذه الأنواع المختلفة من الحياة الثقافية بواسطة نشاط تلقائي ، مطلق الأصالة . (41)

ان الحب ، عند شلر ، يرجع الى القيمة . وهو ، وان تعلق بشيء خسيس فانه لا يتوجه الى خساسته ذاتها ، ولكن الى ما تخفيه لأنها ، في منظوره ، مظهر ، ومن الممكن محوها بواسطته ، ولأن القيم الايجابية

39. — BREHIER, *Loc. cit.*

40. — SCHELER, *Nature et formes de la sympathie*, p. 230, Payot, Paris, 1971.

41. — SCHELER, *Le saint, Le génée, Le héros*, p. 46, Traduction française par Marmy, Friboweg, Suisse, 1944.

التي يزدان بها المحبوب هي التي تجعله يتعلق به ، وهي التي تدفعه ليعينه على تحقيق ما له بالقوة منها ، وتنمية ما هو له منها بالفعل . (42)

فهو مثل رائد ودليل . ولذلك فهو يختلف عن ميول العطف ، والشفقة، ويتجاوز حدود الجنس .

انه الفعل الذي يسبق الشعور الخالص بالقيم ، ويسبق فعل التفضيل . وهو ، أيضا ، منبع الفهم نفسه . « ان مصدر كل فعل عقلي ، ابتداء من أبسط ادراك حسي الى أكثر التصورات تعقدا ، يوجد مرتبطا بأفعال الاهتمام ، والانتباه . وفي النهاية بأفعال الحب والكراهية . » (43)

والذي نستخلصه من هذا كله أن الحب عند شلر نور نكتشف به أعماق الوجود ، ومحرك نرتقي به الى أعلى الكمالات .

وله درجات ، أسماها حب الله الذي هو المركز الأسمى له ، والمصدر الذي يمنحه الشخص حبه حتى يكون له معنى ، وتكون له قيمة .

ان الانسان بدون حب انسان لا قيمة له ، أو انسان كراهية في نظر شلر . والمراد به كل انسان صارت الكراهية تستولى عليه ، وتحيط به . وهي ، على ما يراه ، « تسمم ذاتي ينتج عنه استعداد له دوام ما يحرر بكبت منتظم بعض المشاعر والانفعالات التي تلازم أسس الطبيعة الانسانية لأنها عادية في ذاتها . وهي مشاعر وانفعالات تشوه تشويها متفاوت الدوام معنى القيم وقوة الحكم . ومن أسبابها : الحقد والرغبة في الثأر ، والكره والقسوة ، والغيرة ، والحسد ، والحيلة . » (44)

وهي صفة يستسلم لها الانسان الذي يضطهده شعوره بدناءته ، والذي لا تكون منه مواقف نشاط بناء تجعله يرضى عن وضعه لأنها تمنحه الشعور بكونه يملك قيمة تساوى على الاقل قيمة الناس الآخرين .

ولا يستطيع هذا الانسان أن يكون له هذا الشعور الا اذا أنكر صفات الاشخاص الذين يشبه بهم نفسه ، أو تعامى عنها . وقد لا يملكه بسبب

42. — Dupuy, *La philosophie de M. Scheller*, T. 1, p. 430.

43. — *Cf.* Arvon, *La philosophie allemande*, p. 152, Seghers, Paris, 1970.

44. — Scheler, *L'homme du retentissement*, p. 16, Gallimard, Paris, 1970.

نوع من الوهم هو لب الكراهية ذاتها ، يغير حتى القيم التي يمكن أن تخصص حدود تشبيهه بمعامل ايجابي . (45)

فهو يثبت ، ويقدر ، ويمجد هذا الشيء ، أو ذاك لا لما له من صفات ملازمة ذاتية ولكن لينكر شيئا آخر ، وينقصه ، ويحط منــــه بدون تصريح دائما . (46)

ولهذا فهو عدو للقيم ، وان تظاهر بالدفاع عنها ، وعامل سلبي وان بدا ايجابيا ، وعنصر هدام وان دعا الى البناء .

ان القيمة لا تحارب القيمة ، بل تخدمها ، وتساندها ولا يكــون الشخص أهلا لها الا اذا كان ممثلها بدون نفاق ، وفارسها بدون جبن ، والمتطلع اليها فى درجاتها كلها بدون كلل .

هذه هي فلسفة شلر القيمية فى خطوطها العريضة . وهي فلسفــة حظيت برواج كبير ، واعتبر صاحبها ، بسببها ، وقبل أن يعرض عنها فى أخريات أيامه الفيلسوف الذي يمثل أو يجسم الفـــــكر الكاثوليكي الالماني ، وأحد عمالقة الفكر المعاصر .

ومع هذا فانها فلسفة وجهت اليها انتقادات كثيرة نتبين منها مواطن الضعف فيها .

ان الحدس الظاهراتي الذي يعتبره شلر كاشفا للقيم يظهر تقريبــا مثل قوة معجزة يمتاز بها ناس محظوظون دون غيرهم لأنه من الصعب على الانسان أن يتصور كيف تكون « ماهية الاحمر » أو « ماهية الملائم » موضوعا لمعرفة قبلية ، أي كيف يمكنه أن يعرف ماهيتهما اذا لم يصطدم بهما ، ولم يؤثرا عليه بوجودهما . (47)

هذا ، ولا يوجد لشلر برهان قاطع يثبت به صحة التدرج الذي يقترحه لنظامه القيمي لأنه يمكننا أن نعارضه بتدرجات متعددة ظهرت فى عصور مختلفة من تاريخ الفكر الفلسفي . فالهيجليون الجدد ، مثلا يضعــون القيم الروحانية فوق القيم الدينية ، وأتباع مذهب اللذة يعدون قيمة

---

45. — SCHELER, *Ibid*, pp. 33-34.

46. — *Ibid*, p. 48.

47. — STERN, *Op. cit.*, p. 29.

اللائم رأس الهرم القيمي . وأما نيتشه فانه يعتبر القيم الحيوية أسس القيم التي يجب أن تتبعها الأخريات كلها .

ان هذه التدرجات كلها تبين لنا أن تدرج شلر مجرد امـــكانية بين امكانيات كثيرة ، ولئن دل هذا على شيء فانه يدل على عدم قبلية التدرج الذي يقترحه لأنه لو كان قبليا لما استطعنا أن نعارضه بآخر كما أننـــا لا نستطيع أن نعارض قانون الذاتية الذي هو قبلي حقيقة بقانون آخـــر فـ «أ» هو «أ» دائما ، ولا يمكن أن يكون لا «أ» أبدا لأنه لو أمكن ذلك لاستحال التفكير واستحالت الحياة . (48)

وزيادة على ما سبق ، فالتدرج الذي يقدمه لنا شلر لا يوجد فيـــه ما يجمع بين أصناف نظامه القيمي ، حيث أنه لا يوجد أي رباط ، ولا أي مبدأ مشترك بين أنواع القيم الأربعة التي يميز بعضها عن بعض . (49)

ومن الممكن أن نلاحظ بأنه لا يوجد مطلقا أي ارتباط connexion بين قيم النبيل والمبتذل من جهة ، وبين قيم الشعور بالصحة والمرض، والسن والتعب من جهة أخرى ، مع أنها تندرج تحت صنف قيمي واحد ، كما أنه من الممكن أن نلاحظ جمالا أقرب الى القيم الحيوية منه الى القيم الروحانية ، ولكن شلر لا يأخذ هذا بعين الاعتبار ، ويصنف كل أنواع ، الجمال فى دائرة القيم الروحانية . (50)

هذا ، ويثبت «ڨورڨيتش» Gurvitch ان شلر يقع فى مشكلة كبيرة حين يضع لوحة واحدة وثابتة للقيم مع أن القيم ، فى فلسفتـــه كيفيات لا منطقية وقيم لا يقبل بعضها التحويل الى بعض . واذا كانت بهذه الحال فانه يجب علينا أن نرتبها فى لوحات مستقلة ، ومتوازية بقدر ما يوجد لها من أنواع لأنه لا يمكننا أن نقيس بعضها ببعض ولا يمكننا ذلك لأن أفعال التفضيل التي ندرك بها صف القيم المختلفة ودرجاتهـــا تمتاز بكونها متغيرة فى جوهرها .

فنحن لا نستطيع أن نقول بلوحة ثابتة للقيم الا اذا اعتبرنا أكثر هذه الافعال باطلة ووهمية ، وافترضنا أن شلر هو الذي يملك دون الناس كلهم مفتاح صحة التفضيلات . ولا نستطيع أن نقول بها لأنها تحملنا على

48. — STERN, *Ibid*, p. 35.

49. — E. BREHIER, *Histoire de la philosophie*, T. 2, fasc. 4, p. 1117.

50. — STERN, *Op. cit.*, p. 36.

الالتجاء الى الله ، والقيم المطلقة التي هي له لنجد المعيار الذي نبحث عنه ، اي على الالتجاء الى سيادة القيم الدينية على غيرها من القيم . وهو رأي لا يمكن قبوله في نظر « ڤورفيتش » لأن الالهي والمقدس ليسا قيمتين في ذاتهما لأنهما خارج التعارض بين القيمة والواقع . ومن المعلوم ان كل تمييز بين القيم النسبية والمطلقة يزول اذا ألغينا المرجع الديني الذي نلجأ اليه لاعتبارها (51) .

ان ڤورفيتش يرفض قول شلر بلوحة واحدة للقيم ، ويثبت أن كل القيم نسبية بالضرورة كما يثبت تعددها وتعدد أنظمتها فيقول : « ان تعدد أنظمة القيم ، وتعدد القيم العليا ، وتعدد صفوف القيم الصاعدة يفرض كل منها نفسه علينا لدي التحليل الموضوعي لمجاله .

ثم ان هذا التعدد لسلاليم القيم ، وهذا التعدد للطرق الصاعدة اليها أليسا هما أثمن مكاسب حضارتنا التي تقوم على روح عصر النهضة التحريري . (52)

هكذا يقول « ڤورڤيتش » في نقده لنظام شلر القيمي ، وشرحه للأسباب التي تدعوه الى رفضه .

والذي يتبين لنا منهما أن قيمية شلر لها جانب ضعف على الرغم مما يبدو عليها من تماسك وأصالة .

ويظهر لنا هذا الجانب منها ظهورا أجلى اذا تتبعنا الانتقادات التي وجهت لتصور القيم الموضوعية فيها . « ان القيم الموضوعية ، عند شلر ، عناصر نهائية غير قابلة للتحويل ومتعالية ، اي مستقلة عن العلاقة بين الذات والموضوع » . ويعني هذا أن القيم كلها مطلقة لديه ، وحتى تلك التي يعتبرها نسبية لأن القول بتعالي القيم المطلق ، وتأويلها بأنها أكثر معطيات التجربة مباشرة أمران يؤديان الى تناقض في العبارات .

« فالقيم علاقات دائما . وتكون علاقاتها ، اذا كانت موضوعية ، بين الذات التي تدركها ، والحامل الذي تتجسم فيه من جهة ، وبين نفس الذات وعنصر أعلى من القيمة المتجسمة ، ومستقل عن العلاقة فعلا

51. — GURVITCH, *Op. cit.*, p.p. 79-80.

52. — GURVITCH, *Les tendances actuelles de la philosophie allemande*, p. 36, Vrin, Paris, 1930.

من جهة أخرى . وهو عنصر لا نستطيع أن ندركه لأننا لا نستطيع أن ندرك الا قيما تجسمت فى الواقعات ، أو صارت تنسب اليها . »

هذا ، وتشير ملاحظتنا لتجسم القيم الى أن القيم ليست من العناصر الأخيرة « التي يمكن أن يدفعنا التحليل اليها . انها مجرد وسائط بالنسبة الى العناصر التي لا يسمح لنا تخالفها الكلي أن نتصل بها مباشرة » . وعليه فهي « مثل اشارات الى الجمع الناجح ، أو الذي هو فى طريقه الى النجاح ، بين عوالم تفصل بينها مهواة لا متناهية ، وذلك لأنها تحول لا تناهي هذه المهواة الى لا تناهي مرور ، ولا تناهيها السلبي الى لا تناه ايجابي ، وتكون ، اذا نظرنا اليها ، من هذه الزاوية ، نسبية بالضرورة لكونها تنتسب الى طبقة متوسطة بين معطيات « هي أكثر مباشرة من السنة ، والفضيلة ، والواجب ، والصورة الرمزية المثالية ، وأقل مباشرة من الحرية المبدعة فى الأخلاق ، ومن الانسجام فى علم الجمال ، والعدل فى القانون » .

« ان تجاهل التوسط الذي يميز القيم التي هي علاقات وليست عناصر أخيرة ، معناه عدم الاستمرار الى النهاية فى تحليل التجربة المتكاملة وتشويه خاصية القيم باعتبارها مطلقة » .

هذا ، « وكون القيم نسبية على نحو مطلق ، ومن حيث هي علاقات لا يؤدي بالكلية الى القول بأنها ذاتية لأن العلاقة بين الذات والحامل الذي تتجسم فيه قيمة موضوعية ما ، تنسيق ، وليست اخضاعا الى تبعية ما » .

ولا يعني هذا أن القيم كلها موضوعية ، وأن لا وجود للقيم الذاتية كما هو رأى شلر لأن قيم الملائم ، والحياة ، قيم تنتجها الذاتية الفردية أو الجماعية فى الواقع . وهي قيم تمتاز العلاقة فيها بكونها اخضاعا للذات ، أو اسقاطا ذاتيا فى الموضوع ، بينما تمتاز العلاقة فى القيم الموضوعية بكونها تنسيقا .

والذي يتلخص لنا مما سبق « أن القيم كلها علاقات ولكن بعضها علاقات ذاتية ، وبعضها علاقات موضوعية تشير الى عنصر ايجابي أعلى منها » .

وبناء عليه فانه يمكننا القول بأنه لا توجد قيم مطلقة أو متعالية لأن القول بها يؤدي الى تناقض فى التعبير (53) وهو تناقض يقع فيه شلر

53. — GURVITCH, *Morale théorique et science des mœurs*, p.p. 80-81.

ولا يتحاشاه لأنه على ما يظهر من كلام « ڤورفيتش » لا يتابع تحليلـه لما تحتوي عليه الكلمات الى النهاية . وبذلك فهو لا يتوصل الى ما تشـير اليه ، وتؤدي اليه معانيها .

ويظهر هذا الاهمال لديه فى نظريته عن نوعية القيم الأخلاقية .

انه على حق حين يبرز الدور الأساسي الذي تلعبه أنواع القيم فى الحياة الأخلاقية ومعاركها ، ولكنه ينحرف عن جادة الصواب حين يعتبر القيم الأخلاقية مرتبطة بالأفعال التي تحقق قيما أخرى لأن القيم المحققة لغيرها ، والقيم المحققة بواسطتها من نوع واحد . ولا يستطيع شلر ، مهما ادعى ، أن يعثر على نوعية القيم الأخلاقية لأن حدسيته الانفعالية تنفي بدون استثناء حدوس الارادة نفيا يقوده الى مآزق أخلاقيات الشعور التي تفرق بين التجربة الأخلاقية والسلوك الأخلاقي تفريقا يصير هذا الأخير بسببه مهددا بالابادة .

ان تضحية شلر بالقيم الأخلاقية مرتبطة مباشرة بتأويلة الذي يجعل القيم كيانات ثابتة لا تتغير ، والذي هو تأويل لا يمكن قبوله فى ذاته الا اذا اعتبرنا القيم مطلقة ، وحولناها الى عناصر متعالية وموجودة فى ذاتها . وأما إذا اعتبرناها علاقات فانها تتحول الى قيم متغيرة أساسا لأن حدى العلاقة فيها ، وهما الذات والحامل الذي تتجسم فيه القيم فى حركة وتغير مستمر دائم . وعليه فالقيم التي تدركها التجربة الانفعالية قيم غير ثابتة اذ تكون مثل مغناطيسات تجذب وتتحرك مع العوامل agents والأشياء المجذوبة تحركا أقل من تحركها .

وتختلف عنها القيم الأخلاقية التي تقع تجربتها فى الحدس الارادي لأن هذه القيم حركة خالصة . وهي قيم مبدعة ، وأكثر حركة من الأفعال الارادية التي تدركها . (54)

هذه جملة من الانتقادات وجهت الى فلسفة شلر وهي انتقادات تبدو نافذة . ومن الممكن أن يكون فيها ما هو مصيب ، ولكنها ، وعلى الرغم من القوة التي قد تكون لها ، لا تنال من عظمة شلر كفيلسوف للقيمة ، ولا من مقاصده ، وبعد مراميه .

لقد كان الانسان هو الموضوع الذي شغل فكره ، واستقطب اهتمامه « لأن فعل التفلسف عنده يرمي الى بيان مكان الانسان فى نظام كلي .

54. — *Ibid,* p.p. 81-82.

وهو فعل لا يفهم الا اذا كان انطلاقا من وضع مهدد ، وكان رد فعل على هذا التهديد . ان كل فلسفة تكون دائما ، فى أصلها وضعا لا يحتمل ، ويجب الخروج منه . وما لا يحتمل عند شلر هو فقدان النظام فى هـذا العالم الذي يحظى باستسلامه ، وجهله بمكانه فى هذا الكون ، وعلاقتـه الحقيقية به وبالله » (55)

ان الحقيقة التي بحث شلر عنها طوال حياته هي المكانة التي للانسان فى هذا الكون . وهي مكانة يمكن أن يكشف عنها ترتيب امكانيات الوجود .

ولهذا نجد « أن الفعل المحوري لديه هو التفضيل لا الدلالة . وهو فعل يوجه قبلية القيم فى فلسفته لأن اغراء الفوضى قريب منه ، لا سيما وهو شخص جد موهوب عاش بشدة دوار الثقافة فى عصورها المختلفة . ففن الحياة فى الحضارات القديمة ، وبطولة السادة ، وذكاء عصر التنوير ، وقداسة النصرانية ، وبهجة ديونيزوس وهولدرلين الكونية كانت تحاصر ذاكرته المضطرمة . ولقد كان من الواجب عليه أن يفضل ليكون لأن التفضيل أكثر من الاختيار الذي يحتوي على النفي .

انه ترتيب وانقاذ للثروة والعزم وسعة الكون الأخلاقي ، وفردية الطموح الشخصي .

وأما الشخص فانه مكان الضيق الذي يضايف بعد الكـون المجـرد المكشـوف . (56)

هذه هي الآفاق الواسعة التي وجهت تأملات شلر الفلسفية ، وأعطتها عمقها وأبعادها .

ولقد حاول أن يكون أصيلا فى تطلعه اليها بواسطة الحلول التي أعطاها للمشاكل التي عرضت له ، فلم يخب ونجح فى مساعيه الى حد كبير .

---

55. — PAUL-LOUIS LANDSBERG, *Problèmes du personnalisme*, p.p. 171-172, Ed. du Seuil, Paris, 1952.

56. — BREHIER, *Histoire de la philosophie allemande*, p.p. 207-208.

ج : ـ القيمة والمملكة الأخلاقية المثالية : نقولاي هارتمان

« القيم موضوعات لمملكة أخلاقية مثالية لها بنياتها الخاصة ، وقوانينها الخاصة ، ونظامها الخاص . وترتبط هذه المملكة ارتباطا عضويا بمملكة الكائن المنطقي ، والرياضي ، وبمملكة الماهيات الخالصة الأخرى . »

ـ نقولاي هارتمان ـ

طرح « نقولاي هارتمان » Nicolaï Hartmann الذي يعد من أكابر فلاسفة القرن العشرين مشكلة الوجود من حيث هو وجود بكيفية أصيلة ، وأبرز كونها المشكلة الأساسية فى الفلسفة وغيرها اذ بين أنها المشكلة التي يصطدم بها الفكر فى مجالات البحث المتنوعة ، وأنها المشكلة التي تؤول اليها كل مشكلة فى النهاية . (1)

لقد تأثر بأرسطو فى فى وجهته هذه تأثرا كبيرا ، وكان يعتمد عليه ، ولكنه لم يأخذ بنظرياته الأساسية كلها . ولقد تأثر من قبله بالكانتيين المحدثين ، وبالفيلسوف هوسرل ، ولكنه لم يقبل منهم ، ولا منه الا ما اعتبره قابلا للاندراج فى اطار مذهبه الفلسفي .

لقد قبل من‌هوسرل المنهج الظاهراتي كأداة عمل ولكنه رفض « التحويل » أو « الوضع بين قوسين » لأنه رأى فيه فكرة من بقايا المثالية فى نظامه .

وساير الكانتيين المحدثين فى أول أمره ، ولكنه ابتعد عنهم حين أعرب عن مخالفته لهم فى تصورهم المعرفة مثل انتاج ، وبناء للموضوع يقوم به الفكر . (2)

« ان المعرفة ، فى نظره ليست ابداعا أو انتاجا للموضوع .. ولكن ادراكا لشيء موجود قبل كل معرفة ومستقل عنها » . ولهذا نجده يقول :

« ان القصد المعرفي » يجتاز دائرة النحاس cercle d'airain لا لأن هدفه قصدي ، ولكن لأن هدفه موجود فى ذاته » . (3)

ويعني هذا أن علاقة المعرفة فى ماهيتها علاقة أنطولوجية بين وجود الذات ووجود الموضوع . (4)

وهي علاقة فعلية لأن الأفعال « الانفعالية التلقائية » مثل الرغبة والارادة والعمل ، والفعل ، تقنعنا بوجودها حين تثبت لنا أن شيئا ما

1. — Bochenski, *Op. cit,*. p.p. 172-173.

2. — Mourre, *Dictionnaire des idées contemporaines,* p. 350.

3. — *Cf.* Dupuy, *La philosophie allemande,* p. 99, P.U.F., 1972, voir aussi, N. Hartmann *Les principes d'une métaphysique de la connaissance,* T. 1, p.p. 87-88 et p.p. 95-96, Aubier, Paris, 1955.

4. — Dupuy, *Op. cit.,* p. 99.

يقاوم الذات دائما ، مقاومة لا تقبل الغلبة ، وتفرض علينا أن نثبت أمام ذواتنا موضوعا قائما بذاته . (5)

ان هذه الوضعية هي التي تجعلنا نطرح مشكل الوجود ، ونحاول النفوذ الى أعماقه . وبما أن الوجود يعرض علينا جانبا منه يقبل المعرفة ، ويوحي الينا بجانب آخر لا نستطيع الغاءه ، فانه يجب علينا أن نعرف الوجود الذي يجعل منه هارتمان موضوع دراسته .

يرى هارتمان انه يجب علينا أن نفرق بين ما نسميه الميتافيزقا وعلم الوجود .

ان الميتافيزقا ، فى نظره مجموعة من المسائل التي لا يوجد لها حل وليست علما . وأما علم الوجود فانه علم حقيقي لأنه يدرس الجانب القابل للمعرفة من الوجود . وينبغي أن لا نخلط بينه وبين الظاهراتية التي لها قيمة كبيرة كمدخل اليه ، والتي لا تغني عنه لأنها لا تهتم الا بالمشاكل السطحية ، ولا تتجاوز المظاهر أي انعكاسات الواقع الخارجية . (6)

لقد درس هارتمان طبيعة الوجود بكيفية أصيلة وأفاض فى بحثها افاضة واسعة تمنعنا من التعرض لآرائه كلها فيما يتعلق بها ، وتحتم علينا أن نختار منها ما نحن فى حاجة اليه .

ان الوجود فى نظر هارتمان ينقسم الى قسمين : الوجود الواقعي ، والوجود المثالي .

أما الوجود الواقعي فانه يحتوي على أربع درجات هى درجات المادة والحياة والشعور ثم الروح ، لكل واحدة منها مقولاتها الخاصة بها . وهي درجات تخضع لقانونين :

الأول : قانون القوة الذي يثبت « أن المقولات الدنيا أقوى من المقولات العليا . »

والثاني : قانون الحرية الذي يثبت « أن المقولات العليا على الرغم من تبعيتها للمقولات الدنيا حرة بالنسبة اليها » لأن عناصر جديدة تظهر معها ، وتجعل منها شيئا آخر بالنسبة الى ما قبلها . فالروح يقوم على حياة

5. — Mourre, *Op. cit.*, p. 350.

6. — Bochenski, *Op. cit.*, p. 174.

النفس ، والنفس تقوم على حياة الجهاز العضوي ، ولكن هـذا لا يلغي استقلال بعضها عن بعض ، ولا يوحد بينها . (7)

هذا ويميز هارتمان فى الوجود الروحاني ثلاثة أنواع :

ــ الروح الشخصي الذي يميزه الشعور ، والتعالي وتجاوز الذات نحو العالم والشعور .

ــ والروح الموضوعي ، وهو المجموع الروحاني الذي تبرزه السنة ، والذهنية mentalité ،وطريقة الحياة ، والذي يتحرك فيـه الـروح الشخصي ، ويتلقى منه شروط حياته ومحتواها . وهـو روح يعتبـره هارتمان موضوعيا لأنه لا شخصي ، ومستقل عن الروح الشخصي .

ــ ثم الروح المتجسم (objectivé) . وهو روح يتكون مـن الروح الشخصي ، أو الموضوعي حين يتجسم فى مبدعات مادية مثل اللغة والتقنية، والأعمال الفنية والمؤسسات . (8)

ان هذا الروح يعتبر كالجامع بين الروحين السابقين أو كالتسجيل لهما فى عالم الواقع . فهو على صلة بهما لأنه يقوم عليهما ، ويكون معهما درجة الوجود الروحاني الذي يعتبره هارتمان قمة للوجود الواقعي ، وينظر اليه ، وان كان من هذا العالم ، وتابعا له ، كملك تجاه رعاياه ، يخدمونه ، ولكنه يسهر عليهم . (9)

وأما الوجود المثالي فانه ثابت كالوجود الواقعي لأن المعرفة التي هي ادراك لوجود فى ذاته تجلوه لنا ، وتدلنا عليه . وله أنواع متحققة ، أكثرها ظهورا لمعرفتنا : ميدان القيم ، ثم الوجود الرياضي الذي يظهر مثل بنية أساسية ، ولكن من غير أن يتحول الى هذه الحال . وله أيضـا أنواع لا تتحقق مثل الفضاء الذي له أكثر من ثلاثة ابعاد كما أن للوجود الواقعي أنواعا لا تخضع لقوانينه مثل اللامنطقي Alogique وما لا قيمة له أو اللاقيمة Anti-valeur والتناقض .

هذا ، ويمتاز الوجود المثالي بالكلية ، والتحول الى صور Formes وقوانين ، وعلاقات ، وهو وجود أقل أهمية من الوجود الواقعي اذا قارناه

---

7. — Dupuy, *La philosophie allemande*, p. 100.

8. — Stanislas Breton, *L'être spirituel, recherches sur la philosophie de N. Hartmann*, p.p. 131-134, Vitte, Lyon, 1962.

9. — *Loc. cit.*

به ، ووجود لا عقلاني لأنه يتجاوز العقل Transintelligible وما يتجاوز العقل لا يمكن العقل من نفسه . (10)

وبناء على هذا ، فالمعرفة ، فى نظر هارتمان ، لها حدود يتوقف العقل عندها ، وتدعم الواقعية التي يتسم بها علم الوجود كما يتصوره . فالموضوع ، فى نظره ، أكثر دائما ، مما تعرفه الذات عنه . ويعني هذا أنه يشتمل على جانب يتجاوزه Transobjectif وعلى جانب يتجاوز فهمنا Transintelligible .

وعليه فهو شيء غيرنا ، مستقل عنا ، وعن معرفتنا له . ويمتاز هذا الاستقلال الذي نجده له بالنسبة لمعرفتنا ، بكونه كالاستقلال الذي نجده للأخلاق والقيم بالنسبة لذواتنا .

ان آراء هارتمان فى الأخلاق والقيم ليست فى الحقيقة سوى انعكاس لآرائه فى الوجود . وهي آراء يجمعها كتابه « الأخلاق » الذي حظي برواج عظيم فى ألمانيا ، وفى البلدان الأنجلوساكسونية لأنه كتاب أساسي ، وكتاب بالغ الأهمية .

وهو كتاب تثبت قراءته أن هارتمان قد تأثر بماكس شلر فى مسائل كثيرة من مذهبه فى القيم .

فهو يسير وراءه فى اعتماده على المنهج الظاهراتي كأداة عمل ، وفى القول بمطلقية القيم ، وفى تصور القيم كماهيات لا عقلية ، وفى القول بتأسيس المعيار والواجب على وجود القيم المستقل . (11) ولكنه يبتعد عنه ، ويخالفه فى تصوره للشخص والألوهية وفى قوله بلوحة وحيدة للقيم . (12)

يرى هارتمان أن قول شلر بأن ماهية الشخص متميزة ومستقلة عن الذات قول مرفوض لأنه يرى أن الشخص لا يتحقق الا فى العلاقة بين انا وانت وأن الذات يفترضها الشخص افتراضا مسبقا . ولهذا فلا يمكن أن يوجد كائن شخصي بدون ذاتية على الرغم من أن مفهوم الذات ليس هو مفهوم الشخص .

---

10 — Bochenski, op. cit., p. 176.

11. — Stern, *La philosophie des valeurs*, T 1, p. 46.

12. — *Ibid*, p. 43.

فالكائن الواحد الذي هو شخص وذات معا ليس شخصا وذاتا بمعنى واحد ، بل هو شخص بمعنى ، وذات بآخر . انه كذات كائن وجودي له عالم باطني يقع تجاه عالم خارجي . وهو كشخص ، كائن قيمي تجعل منه أفعاله حاملا ومحققا للقيم . وبهذا فهو يتميز عن الشيء الذي يقاسمه الواقع وجوديا ، والموضوعية معرفيا . (13)

هذا ، واذا كانت الشخصية لا يمكن أن توجد بدون ذاتية ، أي بدون شعور فانه لا يمكننا أن نقول مثل شلر بوجود أشخاص من مستوى أعلى .

فالشعب ، والدولة ، والانسانية لا يوجد لكل منها شعور . ولذلك فانه لا يمكننا أن نعتبرها ذوات ولا أشخاصا بالطبع .

ان الشخص لا يكون الا فردا . وهو الذي يشعر بالقيم وبالمسؤولية . وأما الجماعات الانسانية التي توصف بالشخصية ، وتعامل مثل الأشخاص فانها لا تمتاز بما يفرض لها الا بفضل شخص يعيرها شخصيته ، ويمكنها من اتخاذ المواقف التي تتخذها .

ويعني هذا أن هذه الجماعات يوجد بها ، دائما أشخاص فرديون يمثلون الكل ، ويحلون أو يربطون باسمه ، ولكنه لا توجد لها شخصية .

فالشخصية تنعدم بقدر ما نبتعد عن الفرد ، ونصعد فى سلم الأنظمة الانسانية على ما يرى هارتمان ، ويصل به الامر ، وهو يسير فى هذا الاتجاه الى أن ينكر وجود الله لأن الله الذي هو القمة فى سلم الانظمة العليا لا يمكن أن يكون الا الحد السلبي لمعنى الشخصية ، أو الكائن اللاشخصي بالامتياز (14) .

ان فرضية وجود الله فرضية زائدة لا فائدة فيها لأن العالم الاكبر ، فى نظر هارتمان ، ليس فى حاجة الى حد شخصي مضايف له مثل الشيء داخل العالم ، ولأن الانسان فى غنى عن منقذ الهي ليحقق واجبه الاخلاقي ، لا سيما وهو الشخص الذي له أوصاف الألوهية التي تقضي بها الأخلاق له ، ولكنه ينسبها الى غيره مع أنه لا وجود له .

---

13. — *Ibid*, p. 44.

14. — *Ibid*, p. 44.

يرى شلر أن القيم صادرة عن رحمة الله . ولذلك يمتاز مذهبه القيمي بكونه « الهيا ، شخصانيا وكاثولوكيا » .

ويرى هارتمان أن تحقيق القيم غير ممكن الا اذا قطعناها عن كل علاقة بالله . ولذلك يمتاز مذهبه القيمي بكونه « الحـــاديا ، لا شخصانيـــا ووثنيا » . (15)

هذا ، ويرى هارتمان فى مذهبه القيمي أن القيمة هي التي تحـدد الذات كما يرى أن الشيء الذي يبقى متعاليا بالنسبة للذات ، فى ميدان المعرفة هو الذي يحددها .

وعليه فالقيم فى نظره ، موضوعات مثالية ، موجودة فى ذاتها ، مستقلة عن كل تفكير ورغبة ، قابلة لادراك الذات لها ادراكا حدسيا وقلبيـــا لا علاقة له بالتجربة بتاتا . ويعني هذا أنها تكون فى نظره عالما كعالم المثل الأفلاطونية .

« اننا نعرف ، منذ زمان طويل ، أنه يوجد عالم آخر للكينونة ليس هو عالم الوجود أي الاشياء الواقعية والشعور الواقعي . لقد كـــان أفلاطون يسميه عالم المثل ، وارسطو عالم الماهية ، والفلاسفة المدرسيون عالم الماهيات .

وهو عالم حرم من حقوقه فى العصور الحديثة ، وتجاهلتـــه النزعة الذاتية زمانا طويلا ، ولكنه استعاد قيمته من جديد ، فى أيامنا هذه ، بكيفية خالصة نسبيا ، فيما تسميه الظاهراتية بعالم الماهية (......) .

ان القيم فيما يتعلق بكيفية وجودها ، أفكار أفلاطونية . وهي جـــزء من ذلك العالم الآخر للكينونة الذي اكتشفه أفلاطون ، والذي يمكننا أن ندركه بحدس الفكر من غير قدرة على رؤيته أو لمسه » . (16)

هكذا يقول هارتمان ليبين لنا أن القيم حقائق ثابتة ، وماهيات مستقلة تكون عالما خاصا بها ، موجودا فى ذاته كمملكة أخلاقية مثالية لا صلة لها بالواقع ، ولا صلة لها بالشعور .

---

15. — *Ibid*, p. 45.
16. — *Cf* : STERN, *La philosophie des valeurs*, T 1, p. 47.

ويقول أيضا : « ان القيم موضوعات لمملكة أخلاقية مثالية لها بنياتها الخاصة ، وقوانينها الخاصة ونظامها الخاص . وترتبط هذه المملكـــة ارتباطا عضويا بمملكة الكائن المنطقي والرياضي ، وبمملـــكة الماهيـــات الخالصة الاخرى » . (17)

ولذلك فلا يمكننا أن ندرجها فى أجناس أعم منها ، و لايمكننا أن نعرفها ، ويتحتم علينا ، اذا أردنا أن نقول شيئا عنها ، أن نلجأ الى وصفها وبيان خواصها .

يرى هارتمان أن القيمة تمتاز بالوجوب ، وأن لها كيفية وجود هي وجوب الوجود المثالي أو المطلق الذي يتضمن الميل الى الظهور فى الواقع .

ولهذا فهي تدعمه ، وتثبته اذا كانت قائمة به ، وتتطلع الى الظهور فيه اذا كانت غائبة عنه .

هذا ، ويبين لنا ما سبق أن القيمة ليست هي وجوب الوجود لأن الوجوب يعني الميل الى شيء بينما القيمة تعني موضوع هذا الميل .

ويبين لنا ، أيضا ، أن مادة القيمة تمتاز عن خاصتها امتياز الحامل عن محموله . « فالقيمة الاخلاقية للثقة ليست هي الثقة نفسها » لأن الثقة فى حد ذاتها « ليست الا مادة أو نسبة نوعية بين أشخاص » . وهي بهذه الصفة لا تتطابق قيمتها معها ، لا فى واقعها ، ولا فى فكرتها اذ أنها كائن وجودي ، وليست كائنا قيميا .

فهي ، وبمعنى ظاهراتي، « بنية أساسية مثالية لبنية خاصة من الوجود بينما قيمتها شيء آخر » ، غير قابل للتحويل ، وشيء يعطى لنا حالة شعورنا بها .

« ان ماهية الأمانة المادية تخالف ماهية الثقة وقيمة الامانة تخالف أيضا قيمة الثقة » .

فالقيمة جد مرتبطة بمادتها . ومع هذا ، فهي تخالفها ، وتقيم فوقها لتمنحها « بصيص معنى وأهمية نظام يمتاز بكونه أسمى ، وبكونه يضعها فى علاقة مع نظام القيم المعقول » . (18)

---

17. — *Ibid,* p. 48.
18. — *Ibid,* p. 49.

ان خواص القيمة تقيم مستقلة عن الشعور الذي يمكن أن يصيبها أو أن يخطئها ، ولكن من غير أن يقدر على ابداعها أو وضعها بصفة تلقائية .

وأما مادتها فان الشخص يمكنه أن يبدعها كما هو الحال حين يضع نسبة من الثقة بينه وبين غيره ، ولكنه « لا يستطيع أن يغير طبيعتها كقيمة » .

وعليه فان حديثنا عن « القيم فى ذاتها » لا يصدق فى النهاية الا على خواصها . (19)

هذا ، ويلعب الشعور بالقيمة الدور الاساسي فى معرفتنا لها . وهو شعور من نوع خاص لدي كل واحد منا ، وشعور لا يتكلم ولا يجيب اذا دعوناه ، ولكنه يتكلم متى شاء لأنه قوة مستقلة عن ارادتنا وكل تأثير لها . ولعله لأجل هذا يعتبره الأتقياء فيضا من الله ، وكلمة له .

ويمتاز بكونه شعورا تنكشف له قيم ، وتختفي عنه قيم أخرى كثيرة لا يدركها ، ولا يحللها البحث العلمي الذي يمكن أن يقوم به الفكر الواعي .

ولذلك فالمهمة التي يجب على فلسفة القيم اداؤها لا يمكن أن تكون الا البحث العلمي عنها . وهي فلسفة تفترض اكتشافاتها اكتشافات أولية Primaires ساذجة جدا ، يقوم بها الانسان فى الحياة الاخلاقية ، مثلا ، كلما وضعه النزاع أمام واجبات جديدة ، واتجه به الى تعقل قيم مجهولة .

ان الشعور بالقيم شعور متحرك .

وأما القيم فى حد ذاتها فانها ثابتة لا تتغير لأن ماهيتها أبدية لا صلة لها بالزمان أو التاريخ .

ولا نستطيع أن نطلع على جملتها ، دفعة واحدة ، لأن عالمها واسع للغاية . ولكننا نقتطع منه الجانب الذي يكشفه لنا الحدس فى كل مرة يقع فيها كشف لنا . ولما كان هذا الجانب الذي يتجلى لحدسنا يتغير ، من حين الى آخر ، فان القيم التي نقيس بها الواقع تتغير مثله . وهي قيم يصعب الكشف عنها ، ولا يتوصل اليه فى الغالب الا أشخاص قليلون،

---

19. — *Loc. Cit.*

يظهرون فى البلدان والعصور المختلفة ليكونوا رواد أممهم وهداتها . وهم أشخاص ممتازون يحركون الجماعات التي ينتسبون اليها بالقيم الجديدة التي يكتشفونها ، ويدعون اليها . وهم لا يكتشفون ، فى الحقيقة ، الا القيم التي يتطلع اليها الناس فى أزمنتهم ، ولكن الفضل يرجع اليهم لأنهم هم الذين يطالعونها فى قلوب الناس ، ويخرجونها الى منطقة الـــوعي ، ويرفعونها الى الأعالي ، ويعيرونها الكلمة . فهم مثل « القوابل » بالنسبة اليها . وقد لا يؤاتيهم الوقت فلا يجدون من يصغى اليهم ، أو يمد لهم يد المساعدة ، فتضيع جهودهم ، وتذهب أتعابهم أدراج الرياح .

ولنا فى هذه الحال أن نطرح السؤال الآتي : « ألم يكن ما اعتبره هذا الداعي قيمة مجرد حلم منعزل ؟ ولكننا لا نستطيع أن نطرح هذا السؤال حيث توقد الشرارة نارا ، وحيث تجد الفكرة التي تعبر عنها كلمـة الداعي صدى فى أعماق عدد كبير من أمثاله . ان السؤال الذي يجب علينا أن نطرحه فى هذه الحال هو التالي : ما الذي يفرض على هؤلاء الناس كلهم أن يبحثوا عن نفس القيمة فى نفس الاتجاه .

والجواب الوحيد عن هذا السؤال هو أنه لا توجد الا قيمة واحدة فى الجهة التي تنظر اليها كل العيون التي يقودها ألم واحد ورغبة واحدة. ويعني هذا أن القيم لها فى الواقع وجود مستقل عن كل نية ، وعن كل رغبة . ويعني ، أيضا ، أن الشعور بالقيم ليس هو الذي يحدد القيم ، ولكن القيم هي التي تحدد الشعور بها . » (20)

هذا ، وتمتاز المعرفة القبلية للقيم التي يعبر عنها الشعور بالقيمة ، بكونها لا عقلية ، وبكونها أساس كل تفكير قيمي . ويدلنا على صحة هذا الشعور ، وصحة الموضوع الذي ندركه بواسطته كوننا لا نقدر عــلى اثارته كما نشاء ، مثلما أننا لا نقدر على بناء معرفة رياضية كما نشاء . وذلك لأن المقصود هنا وهناك ، هو معرفة كائن يمتاز بالموضوعية . ومن الممكن لشعورنا أن يدرك الكائن الموضوعي الذي هو القيمة ، ومن الممكن أن لا يدركه لأن الانفعال قد يحجبه عنه .

ويرى هارتمان أن الشخص الذي لا يتعرف القيم على ما هي عليــه فى مملكتها ضحية لـ « خطأ قيمي » كما يرى أن الشخص الذي لا يقدر على أن يتعرفهابالكلية ضحية « لعمى قيمي » .

20. — *Cf.* : STERN, *Le problème de l'absolutisme et du relativisme axiologique et la philosophie allemande*, Revue internationale de philosophie, Juillet 1939, nº 4, p. 725.

ويقوم الخطأ والعمى ، فى مجال القيمة ، على عدم التطابق بين المعرفة « والوجود فى ذاته » الذي هو وجود القيمة ، والذي هو مستقل عن كل معرفة وخطأ .

هذا ، ولا تمتاز المعرفة القيمية عن المعرفة النظرية بشيء سوى طابعها الانفعالي . (21)

ولها صورتان يمكن أن تعرب الأحكام عن موضوعاتها : **الاولى** انفعالية ابتدائية ، **والثانية** مجردة لاحقة تعتمد على صورة الانفعالية ، وتكـون ما نسميه بفلسفة القيم .

ان فلسفة القيم هي التي تفحص كنوز الرؤية الحدسية للقيم ، وهي التي تخرجها الى نور الوعي العلمي .

ولكن الشخص هو الذي ينقلها من وجوب وجودها المثالي الى الوجود الواقعي ، ويجعل منها مبادىء وجود يتكون الواقع منها . (22)

هذا ، ويتوجه الوجوب الذي يفيض عن القيمة الى الشخص باعتباره سلطة متوسطة لها ، فى العالم الواقعي ، حتى يلتزم بتحقيقها أو عدمه حسبما تملى عليه حريته أمام ضرورتها .

ويرى هارتمان أن الشخص لا يمكننا أن نتصور وجوده ماورائيا الا على الحدود التي تفصل بين العالم الواقعي ، والعالم المثالي حيث يسعه أن يختار وضعه كحامل للقيم الايجابية أو السلبية بواسطة حريته .

ولذلك فهو كائن وجودي وقيمي فى آن واحد ، تمنحه الأخلاق صفات الألوهية ، وتجعله فى غنى عن الدين . (23)

ان الدين والأخلاق فى نظر هارتمان تصوران متناقضان ، وحيث أنه لا يمكننا أن نجمع بينهما فانه يجب علينا أن نختار أحدهما .

ولقد اختار هارتمان فترك الدين لأن الدين يمجد الحياة الاخرى . على حساب الدنيا ، ويخضع الانسان لله ، ويجعل مستلزمات الأخلاق

---

21. — STERN, *La philosophie des valeurs*, T 1, pp. 52-53.

22. — BOCHENSKI, *op. cit.*, p. 181.

23. — STERN, *La philosophie des valeurs*, T 1, pp. 55-56.

تابعة لارادته ولأنه يناقض بتعاليمه الحرية الانسانية ، وينكر المسؤولية الأخلاقية التي التي هي قيمة الشخص الاساسية .

واختار الأخلاق لأنها تهتم ، أساسا ، بالحياة الدنيا ، وتمنح الانسان استقلاله ، وتحمله على احترام مبادئها لأنها مقبولة في حد ذاتها ، وتعلي قدره بالحرية لأنها غير ممكنة بدونها ، وبالمسؤولية الاخلاقية التي تقوم عليها حقيقته وعظمته . (24)

ان الأخلاق مطلقة في نظر هارتمان . ولذلك يضحي بالدين من أجلها ويجد فيها البرهان على عدم وجود الله .

ويظهر أن اختياره لها ، وتضحيته بالدين من أجلها لا يعني من طرفه انكارا للدين بصفة يقينية لأن الواقع الذي تلازمه نقائض غير قابلة للحل ، لا يخضع في نظره ، لمبدأ عدم التناقض بالضرورة .

ولذلك فهو يرى أن الفلسفة ليس لها الحق في انكار الدين الذي يمكن أن يكون متجاوبا مع كيفية وجودية خارجية تماما بالنسبة لواقع الفيلسوف ومناقضة له . (25)

ومع هذا ، فان الغاءه للألوهية ، وللدين ، في نظامه الفلسفي الذي حظي برواج كبير في الاوساط الفلسفية على ما فيه من مقبول وغيره ، يكاد يكون أمرا لا نقاش فيه .

هذا ، ويرى « استرن » Stern أن هارتمان لا يستطيع أن يبرهن على صحة الموضوعية التي يصف بها القيم لأن المعرفة القبلية التي يدعى أنها تمكننا منها لا تقوم على أساس صحيح . وذلك لأنها لا تتعلق الا بمصدر المعرفة ذاتها ، وتهمل محتوياتها ولا تبرهن على صحتها القبلية لأنها تعتبرها في غير حاجة الى اثبات . وتتضح لنا ، على ما فيها ، اذا قارناها بقبلية « كانط » التي هي الصحيحة .

ان « كانط » في نظر « استرن » يستطيع أن يبرهن على قبلية مقولاته ، وقبلية العلاقات الرياضية بالبرهان على صحتها الموضوعية بالنسبة لكل

24. — Arvon, *La philosophie allemande*, pp. 159-160.

25. — S. Breton, *op. cit.*, pp. 110-112.

تجربة ممكنة لأن القبلية لديه مسألة تتعلق بصحة عنصر من عنـاصر الشعور ، وليست مسألة تتعلق بمصدره .

ويعني هذا أن القبلية هنا هي التي تثبت صحة الموضـوع ، وأن الموضوع من جهته هو الذي يصدقها ، ويحققها حين يتطابق معها . وليس هذا هو الشأن عند هارتمان . (26)

ولذلك فانه عندما يؤكد لنا أن معرفة القيم معرفة حقيقية لكائنات مستقلة عن الذات ، أي معرفة موضوعية كمعرفة الاشياء الفيزيائية ، والعلاقات الرياضية يدلى بما لا أساس له لأن معرفة الاشياء الفيزيائية ، والعلاقات الرياضية يمكن التحقق منها بخلاف معرفة القيم . (27)

وينتج عن هذا أن الوجود فى ذاته الذي يدعيه هارتمان للقيم مجرد وهم ، (28) ولكنه وهم خطير لأن قوله بمطلقيتها يمكن أن يجعل منهـا وسيلة استعباد واضطهاد تخدم مصالح الجبابرة ومطامحهم .

فالاعلان عن أية قيمة بأنها مطلقة ، وحمل الناس على قبولها يمكن أن يقوم به كل زعيم يعرف كيف يستغل طبيعة شعبه ، وغرائز أفراده ، ليحقق مطامحه وغاياته الشخصية ، حتى ولو كانت هذه القيمة سلبية .

وحينذاك يقع القضاء على الحرية ويصير من الصعب على أي انسان أن يحتج على بطلان ما هو واقع لأن احتجاجه يظهره للجماهير كخائن أو منحرف أو مصاب بالعمى القيمي . وذلك لأنه يحتج حين يحتج لا على أشخاص أو زعماء ، ولكن على قيم يعتبرها الناس قيما مطلقة يجب على كل أحد الخضوع اليها لأنها فوق كل أحد .

ولهذا فاعتبار القيم موجودة فى ذاتها ، واعتبار تعلق الجماهير بهـا تحت قيادة زعيم ، مهما كان ، دليلا على كونها مطلقة ، أمران غير مقبولين لما يمكن أن ينتج عنهما من كوارث . (29)

---

26. — STERN, *op. cit.*, p. 24.

27. — *Ibid*, p. 52.

28. — *Ibid*. pp. 57-58.

29. — *Ibid*, pp. 58-60.

« ان الحكيم يبقى ، أمام من يحترمهم الجمهور كقديسين أو يصفق لهم كأبطال ، منتظرا منهم أن يحموه من ضعفه الخاص وأن يخلصوه من نتائج أخطائه ، انسانا لا شعبيا ، يرفض أن يصدق وعدا وهميا بالنجاح ، وانسانا لا يقترح احسانه على الآخرين شيئا سوى رفعهم الى مستواه . » (30)

هذه هي أهم الانتقادات التي يوجهها « استرن » الى فلسفة هارتمان القيمية ، نعرضها من غير تعليق عليها لأننا سنرجع اليها ، والى فلسفة هارتمان لتقديرها في الباب الاخير من هذا البحث الذي نريد أن يكون أمينا في عرضه ، وموضوعيا شاملا في تقديره ، ونقده .

---

30. — L. Brunschvieg, *Les âges de l'intelligence*, pp. 149-150, P.U.F., Paris, 1953.

د ـ القمـــة والعـــائـق (روني لوسين)

« مطلق القيمة لا يساوي القيمـــة المطلقـــة »

(لوسين)

فرضت الفلسفة نفسها على لوسين كجهد من أجل ابداع مذهبي ابان معارك الحرب العالمية الاولى التي حطمت معالم الحضارة من حوله ، وقدمت تكذيبا مرا للثقة الوضعية ، والتفاؤل الاجتماعي اللذين كانا يمدان فكره ونشاطه آنذاك ، وجعلته يتساءل عن القيمة ويهتم بها .

لقد حركت فظائع هذه الحرب أعماقه ، وجعلته يواجه فكرة الفشل L'échec ، ويرى أن العالم الذي نعيش فيه عالم يهدده الشر ، بالغزو ، فى كل لحظة ، ويمكن أن تحوله الحرب الى مجزرة كلما استسلم الناس لجنونها ، فانطفأ النور الذي كان يضيء الطريق أمامه ، وظهر له أن وهمين لا قوام لهما هما اللذان كانا يمتلكان العقول فى القرن التاسع عشر ، ويحملانها على الايمان « بأن العلم سيجعل من الارض فردوسا » ، وأن « القانون يكفي لضمان السلم والعدالة بين الناس ، فالتفت الى الفلسفة ، اذ ذاك ، وصار يهتم بها أكثر من ذي قبل ، ويرى فيها الطريق الملكي للخلاص الانساني » .

وتظهر لنا دراسة فكره أن فلسفته ، وهي فلسفة قيمية بالدرجة الاولى ، نتيجة تأملات عميقة لفلسفات الماضي الكبرى وأن أصالته ازدهرت على أرضية ثقافة واسعة . (1)

لقد أخذ عن الفلاسفة الذين اهتموا بالقبض على تناهي الوعي الفردي، ولا تناهي الوعي اللذين هما طرفا التجربة الكلية .

ومن هؤلاء (ديكارت) الذي منح الناس فكرة ضرورة الشك المنهجي ، وخصوبة فحص الكوجيتو ، ونظرية النفس الانسانية المعلقة بين واقع الوحدة مع الجسم والاتحاد مع الله » . (2)

ومنهم « باركلي » الذي بين « أن كل شيء هو الموجود فى الفكر » (3) . والذي نزع الجوهرية عن المادة .

ومنهم « هيوم » الذي حرر الفكر حين جعل الرابطة بين العلة والمعلول نسبية ، وأكمل نقد فكرة الجوهر . (4)

1. — ANDRE A. DEVAUX, *Le Senne ou le combat pour la spiritualisation*, pp. 7-8, Seghers, Paris, 1968.

2. — *Cf.* DEVAUX, *Op. Cit.*, p. 8.

3. — LE SENNE, *Introduction à la philosophie*, p. 62, P.U.F., Paris, 1968.

4. — DEVAUX, *Op. Cit.*, p. 9.

ومنهم « كانط » الذي ميز بين التصور والوجود ، (5) وأعلن أولوية الايمان على المعرفة . (6)

« وهاملان » الذي أعرض فى نظامه الفلسفي عن « الشيء فى ذاته لأنه غير قابل للمعرفة ، والذي تعلق بتشييد فلسفة تركيبية تتداعى فيهـا أعمق مقولات الفكر ، واثبت كون العلاقة هي « الواقع الاولى » اذ بهـا يصير الوجود والعدم قابلين للادراك مثل تحديداتهما المتضايفة ، كما أثبت أن الوجود والتصور شيء واحد لأن الكل فى العقل ، وبه وله . (7)

ومنهم ، أيضا ، برغسون الذي يمتاز بقوة تحليلاته لدقة الكيفيات الوجودية ، وبجهده الملحوظ من أجل الرجوع الى الذات الذي هو رجوع الحي الى الواقع المطلق والماورائي . (8)

ومنهم « روح » Rauh الذي ميز بطريقته الخاصة ما للروح من واقعية فاعلة Actualité agissante حين جعل التجربة فى قلب النشاط الفلسفي ، (9) واعتبرها أساسا للأخلاق .

لقد اخذ لوسين عن هؤلاء الفلاسفة وغيرهم لبناء فلسفته القيمية ولكنه ادخل على نظرياتهم ، تعديلات كثيرة ، أو أكملها لما ظهر له فيها من نقصان فصارت نظريات تحمل طابع أصالته ، ولا يمكن أن تنسب الى سواه .

هذا ، ويرى أن الفيلسوف هو الذي يتبنى أحسن ما يوجد عند من سبقوه ، ولكن من غير أن يعبد آثار خطاهم لأن الحياة تجعلنا نواجه ما لا حل له من المواقف فى فلسفات الكتب ، وما يحتم علينا الرجوع الى الفلسفة الحقة التي هي الروح فى انفجارها الوحشي .

ويرى أن الواقعة الاولى التي ينفجر منها كل بحث وكل تساؤل عن القيمة تتجسم أمامنا فى تجربة التناقض المعاش أو الانقطاع الذي يفرض على الوعي يقظة مثمرة . ولذلك فانه يعتبر تفلسفه فكـرا فى الازمة الداخلية ، أو تأملا فى العائق الذي يعترضنا والذي يحتـم علينا أن نتساءل .

---

5. — Le Senne, *Op. Cit.*, p. 53.
6. — Le Senne, *Ibid*, p. 64.
7. — Devaux, *Op. Cit.*, pp. 10-11.
8. — Le Senne, *Op. Cit.*, p. 193.
9. — Devaux, *Op. Cit.*, p. 13.

ان الحياة لا تجري كما نود أن تجري لأن مشاريعنا كثيرا ما تقف أمامها أنواع من التناقض . منها حسى فى الألم الجسماني ، وعقلي فى الخطأ أو الكذب ، ووجداني فى النزاع ، وفضائي فى الغيبة ، وزماني فى الهدم ، فتعرقلها ، وتفرض علينا أن نتركها ، أو أن نبحث لها عما يسمح لنا بالاستمرار فى محاولاتنا من أجل انجازها .

هذا ، ويميز الالم الذي يصدر عن الجهل الواعي لنفسه موقف الروح الذي يعترضه التناقض « لأن الجهل بالنسبة للوعي ليس هو عـدم المعرفة ، بل معرفة كوننا لا نعرف » (10) وبالتالي ، « فنحن ، فى هذه التجربة المتناقضة نعي خصوبة ما نعرفه ، وامكان توسيعه وراء الحدود المظلمة التي تحيط به مثلما نحس بعجزنا عن القيام بذلك » . (11)

فالتناقض يظهر للوعي كعدم تماسك وعدم استقرار تصحبه حيرة لأن التنافر هو الذي ينتج عنه بدل الانسجام المنتظر ، والانفصـال بدل التطابق المرجو . «12»

ولهذا فان ادراكه النفساني يزداد عمقا ويصير كشـفا ماورائيا بالنسبة لنا . فالاصطدام بالخطأ ، مثلا هو الذي يجعل رغبتنا فى الحقيقة تتعاظم . والشر هو الذي يثير فينا التطلع الى الخير (13) .

وهكذا . . .

« ان التنـاقض يلعب فى فلسفة لوسـين دور الشك فى فلسفة ديكارت » . (14) لأنه يعني الدعوة الى البحث عن الحل ، ولا يعني الفشل المطلق أبدا . فهو الذي يعلمنا الحقيقة ، وهو الذي يبعث فينا التفكير من جديد ، « ولكن بشرط أن يمتلك وعينا الطاقة المشحونة فى العائق ، وأن يجندها للوصول الى الوحدة التي لا ينفك عن التطلع اليها » . (15)

10. — Le Senne, *Le devoir*, p. 35, P.U.F., Paris, 1950.

11. — *Ibid*, p. 36.

12. — *Ibid*, p. 123.

13. — Le Senne, *Introduction à la philosophie*, p. 246, Colin, Paris, 1925.

14. — Devaux, *Op. Cit.*, p. 18.

15. — *Ibid*, p. 19.

وبالتالي ، فهو مدخلنا الى الفلسفة ، ويكون كذلك ، دائما بالنسبة الينا ، اذا التزمنا بتجاوزه وقبلنا تجديده ، واثرناه باستمرار لأن الوعي من طبيعته أن يبحث ليجد ، ولكن يجب عليه أن يجد لا ليتـوقف بل ليستمر فى البحث .

فالفلسفة غير كاملة دائما ولذلك فانه يجب علينا ان نعيد بناءها بدون انقطاع مثلما يجب علينا أن نبحث عن القيمة والكمال باستمرار . وهي ذات وظيفة يقصرها لوسين على وصف أنواع الوعي كلها وصفا لا يعرف الكلل ولا الأحكام المسبقة . ولهذا نجده يقول : « ان الفلسفة هي الصدق. وهي ، ايضا الجهد الذي يبذله الوعي ليرى نفسه ، ويظهـــرها كما تحيا . » (16)

ولهذا ، نجده ، ايضا ، يطلب من الفيلسوف أن يجعل التجربة كلها ميدان بحثه . (17) وأن لا يهمل منها شيئا ، لا معطياتها ولا حركاتها .

فالوحدة والصيرورة ، والانفعال ، والعقلانية والمتواصل ، والمنفصل ، والمدرك ، والمعقول ، والمجرد ، والمتعين ، والمرئي ، والخفي ، يجب أن يكون كل واحد منها موضوعا له ومبحثا من مباحثه ، لأن كل واحد منها له قيمته التي يجب علينا أن نراعيها .

لقد اهتم « هاملان » بدراسة النماذج الدينامية التي يجب ان تلهـم عمليات الفكر العقلية . (18) ولكنه ضيع حياة الوعي ، عندما تاه فى تخبطها وانعراجها ، وحريتها التي لا تقاوم .

واهتم برغسون بالشقاء الناتج عن الاستمرار الضـــائع ، والسرور بالاستمرار المرجو ، ولكنه اهمل ما بين الاثنين ، يعني المراجل والحركات والكيفيات التي يقطعها ، ويتلبس بها البحث الذي يسمح لنا ، وان كان صعبا دائما ، بالانتقال من الاول الى الثاني . (13)

ان الفيلسوف يجب عليه أن يفحص ما بين هذين الحدين ، وأن لا يهمل شيئا من المشاكل المتعينة للوضعية الانسانية التي هي وضـــعية روح متجسم يبحث عن القيمة التي يكون بها اهتداؤه وخلاصه وسعده .

---

16. — *Ibid*, p. 22.
17. — LE SENNE, *Obstacle et valeur*, p. 24, Aubier, Paris, 1934.
18. — *Ibid*, p. 52.
19. — *Ibid*, p. 33.

ولذلك فانه يجب عليه أن يستعمل الاستدلال والاستقراء ، والجدل والوجدان لأن كل التوسطات مفيدة ، ولأن التجربة يجب الاهتمام بها « كاملة ، فى المتحقق ، والممكن ، وفى الملىء ، والشاغر أي يجب الاهتمام بها فى جملتها » . (20)

فالفلسفة يجب عليها ، حتى لا تهدم الروح ، أن لا تعتمد على منهج معين ، وأن لا تفضله على غيره لأن التجربة هي التي تمنح المعـــرفة محتواها . ولنا فى تجربة الكوجيتو دليل على امتزاج التوسط والمباشرة فى البحث الفلسفي . فنحن لا نستطيع ، مثلا ، أن نتصور لونا ، ولا أن ندرك شعورا بالاعتماد على انتظام العلاقات المجردة وحده فى ذهننا . انه لا بد لنا من رؤية اللون ، ومن الاتصاف بالشعور قبل ذلك ،لنستطيع أن نقول عنهما شيئا . (21)

ويمكننا أن نقول : ان منهـــج الفلسفة كما يعالجه لوسين منهـــج استقرائي تأملي يشبه منهج الظاهراتيين لأنه ينتقل من المعطى المتعدد الصور الى الأصلي الذي هو الفعل الروحاني ، الذي لا يمكن أن يكـــون معطى بدونه ، ولكنه يخالفه لأنه يرفض أن يحول الأشياء الى ماهيات (22).

فالفلسفة ، فى نظر لوسين ، تحليل لأحداث الوعي ولكنها لا تسهو عن اكتشاف الحركة الروحانية التي تكونها . ولذلك فانه يمكننا أن نعتبر برنامجها « تعبيرا عن أعمق حركات الروح » . (23) وهو برنامج غيـــر محدود ، ولكن الفيلسوف يهاجمه لأن الثقة التي تعمر أعماقه ، والتي هي واقع تجربة مثل التناقض ، تلح عليه ، وتدفعه للتفكير ، والمخاطرة للامساك بالقيمة والوصول الى حل . فالثقة الاولية التي تجعلنا نعتقد أن كل شيء قابل للفهم هي التي تنشط مساعينا الفلسفية ، ولكننـــا لا نصل الى ما نصبو اليه لأن حدود فهمنا تجعلنا لا ندرك اليقين كمـــا نشاء .

ان الانسان محكوم عليه بأن يفكر تفكيرا نسبيا ، وفرضيا ، ولكـــن لوسين يفرح بهذا الحكم عليه لأن عدم الحصول على اليقين يمكن تحويله

20. — *Ibid,* p. 24.

21. — JEAN PAUMEN, *Le spiritualisme existentiel de* RENE LE SENNE, p. 17, P.U.F., Paris, 1949.

22. — DEVAUX, *Op. Cit.,* p. 24.

23. — LE SENNE, *Le devoir,* p. 67.

الى قوة نسبية . فالثقة شرط أولي لكل تقدم يحرز عليه الوعي ، ولكن عدم الثقة يجب أن يعدل منها حتى لا يضلها الغرور بذاتها . ويجب ، ايضا ، ان يصحبها التفكير الذي يصفيها ، ويجعلها عقلانية (24) . هذا ، وهي ليست كالشك الديكارتي مرحلة مؤقتة تزول اذا حصل اليقين في نظر لوسين . فهي دائمة . وكثيرا ما تغلب على أمرها ، ولكنها سرعان ما تتجدد مصحوبة بأمل ورجاء .. وهكذا بدون انقطاع .. لأن الارتياح الى اليقينيات الوهمية يمنعه الامكان Contingence دائما لأن الامكان يشبه دواما Perpétuité أو استمرارا لقانون مضاد ، يضمن أنواع التفتحات الممكنة كلها ، باختصار .

فالانسان غارق في « محيط من عدم اليقين » ولا يمكنه أن يتخلص منه الا ببحث أصيل دائما ، وجاهل دائما لحده الحقيقي لأن المعرفة التي تربطه بالوجود لا تنقذه وحدها . (25) ولذلك فهو يتطلع الى تجاوز يجعل من « الواجب » الذي هو « الشرط المطلق لكل وجود وكل عمل » . (26) أول مبدأ له .

ويجد لوسين في التناقض الذي هو مبيض فلسفي حقيقي الواجب الذي يدعو الى حله ، والثقة الضرورية لحله لأن الواقع قابل للفهم كما يدلنا على ذلك واقع « الغائية » الذي نلاحظه في العالم ولا سيما عالم الأحياء . (27)

ان الغائية تكشف نفسها للوعي في التقدم العلمي والاجتماعي ، وغيرهما ، وتكشف نفسها له ليسعى الى اكمالها وتحقيقها من جهة ، ولتمنحه فرصة ثمينة للعمل من أجل انتشار الوعي في العالم من جهة اخرى .

فهي التي توجهه الى « واجب الوجود » الذي يكتشف فيه مسؤوليته ، ويعرف بواسطته ، أساس الوجود ، والذي يحقق نهوضه المنقذ حين يحرر نفسه من الحزن الذي يحاول التناقض أن يكبكبه فيه ، وحين يدعوه الى تحقيق زائد من الغائية في العالم .

---

24. — DEVAUX, *Op. Cit.*, p. 26.

25. — *Cf.*, DEVAUX, *Op. Cit.*, p. 30.

26. — *Loc. Cit.*

27. — DEVAUX, *Op. Cit.*, p. 31.

ان الانسان يجد فى نفسه الواجب كفكرة تتطلب الوجود ، ولذلك فانه يمكننا الحكم عليه بأنه عدم وجود يصدر الوجود عنه ، وبأنه ثروتنا الحقيقية لأنه هو الذي يرفعنا فوق نفوسنا كأجزاء من العالم الحسي ، وهو الذي يعنيه كل جهد نقوم به لحل تناقض ما . فاذا اعتمد الضمير عليه صار أخلاقيا ، وصار معصوما لأنه يكون اذ ذاك ضميرا حقيقيا لا مستعارا .

وليست الاخلاق فى الحقيقة سوى حركة نحو الأحسن ، ورفض للسكون والاستسلام بالاستجابة الى الامر الذي يدعونا الى التوحيد بين المتناقضات ، والذي ينبجس فى الوعي نفسه .

فهي التي يجب أن يصير التناقض بواسطتها بناء تتحد فيه امكانيات الضمير الشاهد ، والعامل ، والمتوجه الى الماضي ، والى المستقبل .

ويقع الوصول الى هذه الغاية باعتماد طريقتي التحليل والتركيب فى بحثنا . فالتحليل يضمن لنا عمق التفسير ، ولكن التركيب هو الذي يمنحنا الأصالة . (28)

ولهذا فانة يمكننا أن نعرف الأخلاقية بأنها مثل « تحويل ارادي ننتقل به من التحليل الى التركيب (29) . » وبأنها حركة لما هو موجود نحو ما يجب أن يكون .

هذا ، ولا يعني حل تناقض ما اغفال أحد المتناقضين والاستسلام للآخر ، وانما يعني ايجاد وسيلة أصيلة للتوفيق بينهما لأن الواجب الذي هو كلية استلزام يتطلب اختراعا لا يمكن أن يكون فرديا .

ولا يمكن أن يقوم به سوى روح لا يوجد الا حيث توجد حرية .

ان الحرية فى علاقة دائمة مع الحتمية وفى حاجة اليها لتبدع سواء كان ما تبدعه أعمالا ، أو أفكارا أو مشاعر . (30)

---

28. — *Ibid*, pp. 31-34.

29. — Le Senne, *Introduction à la philosophie*, p. 225, Paris, 1929.

30. — *Ibid*, pp. 34-35.

لقد كان « باكون » يقول « اننا لا نستطيع أن نتصرف فى الطبيعة الا اذا أطعناها » (31) ويقول لوسين : « اننا لا نطيع الطبيعة الا لنتصرف فيها . (33)

ومعنى هذا أن خضوعنا للحتمية التي تنقاد لها الطبيعة يفتح المجال لحريتنا حتى تكون لها المبادرة فتحقق مشاريعها وتصيب هدفها ، ولا يمكن هذا الا اذا تجند له الانسان الكلي بقواه العقليـــة والانفعاليـــة المتنوعة .

ان الاخلاقية تظهر لنا نسبية دائما اذا اعتبرناها مثلما يعيشها الوعي المتناهي الذي يحس بنقصانه ولزوم « نموه الروحاني » ولكنها تظهـــر بوجه آخر للفيلسوف الذي يميز فيها وحدة مبدأ ملهم هو الـــروح اللامتناهي .

« فالتحليل يكشف لنا عن فعل الروح الذي يتخلل الكينونة ، والتركيب يسمح لنا بالاضافة اليها ، والزيادة فيها » . (33)

هذا ، ويدل العلم مع التقنية التي تنشأ عنه ، والأخلاق مـــع الرقي الوجودي الذي يتولد عنها ، على أولوية الروح فى كل مجال ، أولويـــة تدعونا الى أن نرى « أن الوعي هو الذي يحتوي على الوجود ، وليس الوجود هو الذي يحتوي على الوعي » . (34)

ويعني هذا أن التجربة الأخلاقية عند لوسين تميل الى نوع من المثالية هي « واقعية للفكر المتعين » (35) تقع تجربتها فى حالة الاستعجال التي تثيرها أزمة التناقض ، وليس المقصـــود بهذه المثالية ، لديه ، بنـــاء منطقيا للوجود على ما هو عليه ، بل بناء أخلاقيا له ، حسبما يجب أن يكـــون .

ولهذا فان فلسفة لوسين التي تعتبر واجب التفكير والعمل « مبدأ لكل امكانية وواقع » . (36) تعوض مثالية الفكرة بمثالية المثل الأعلى

---

31. — *Cf.*, PIERRE-MAXIME SCHOHL, *Pour connaître la pensée de* LORD BACON, p. 67, Bordas, Paris, 1959.

32. — LE SENNE, *Introduction à la philosophie*, p. 135 (1925).

33. — DEVAUX, *Op. Cit.*, p. 37.

34. — LE SENNE, *Introduction à la philosophie*, p. 172 (1925).

35. — LE SENNE, *Le devoir*, p. 130.

36. — *Ibid*, p. 415.

ويعبر لوسين عن هذا بصراحة حين يقول : ان حفظ المثل الأعلى أمام الوعي هو غاية المثالية ، وذلك « لأن المثالية ، فى نظره ، تعبر عن النهوض الذي يعزم الروح عليه حين يرفض التوحل فى الموضوع ، وتدل على الاتجـاه الصاعد للتحويل الروحاني ، وهو اتجاه يقابل كل طرق التهاون التي تقود الى التحويل المادي . » (37)

ان المادة ذات واقع ظاهراتي ، نسبي ، غير قابل للانكار ، وناتج عن تبعيتها للروح . فهي ليست حلما لأنها من مجال المحسوس الذي هو نوع من المعقول حسبما يدل عليه ادراكنا لها بالمعرفة العلمية التي تقوم على بناء علاقات تنطبق على العلاقات التي تكونها . وعليه ، فانه يجب علينا أن نراعيها ، وأن نمنحها القدر الذي هو لها ، وأن لا ننظر اليها على أنها كل شيء .

هذا ، وتمتاز مثالية لوسين بكونها تقود الى اعتبار الوجود من حيث كونه معركة دائمة للفهم حالة بنائه حسب متطلبات الروح . (38)

وهي مثالية تجد كمالها فى الروحانية لأن اثبات كون كل شيء لا وجود له الا فى الفكر ، وبه ،يكمله اثبات كون كل شيء يحمله روح أولى ، مركزي وكلي ، هو مصدر كل ما هو كائن ، وكل ما سيكون » . (39)

وعليه فانه يمكننا أن نصف فلسفة لوسين بأنها « روحانية » لأن الروح كل شيء فيها ، وبأنها « روحانية وجودية » لأن مراحلها ذات علاقة متينة بالوجود وثروة تجارية (40) .

ويتجلى لنا من هذا أن التوحيد بين المبدأ والمثل الأعلى من الثوابت فى مسيرة لوسين الفلسفية ، لأنها مسيرة لا تفصل بين الانسان وما يتجاوزه . فالمطلق الذي هو القيمة بدون قيد غير بعيد عنه . ويظهر له فى عملية المعرفة كمثلها الأعلى من جهة ، وكمبدئها من جهة أخرى .

ويظهر له ، أيضا ، فى الواجب لأن الواجب الذي يظهر لنا أولا بالنسبة لكل مساعي الوعي ، فى المستوى الظاهراتي ، يظهر لنا ، ثانيا ، فى المستوى

37. — *Cf. :* DEVAUX, LE SENNE, p. 40.

38. — LE SENNE, *Obstacle et valeur,* p. 26.

39. — LE SENNE, *Introduction à la philosophie,* p. 88.

40. — PAUMEN, *Op. Cit.,* p. 14.

الماورائي لأنه فى حاجة الى اذن ، ولا يمكن أن يكون له هذا الاذن الا من جهة علاقته بالمطلق . وهو مطلق لا نحتاج الى أن نبحث عنه فى عالم مستقل لأنه فى متناول وعينا ، وهو الذي يكون موضوع بحثنا ضمنا كلما الحت علينا رغبة العثور على الواقعي ، Réel لأننا نشعر بوجودنا كأرواح داخل الروح ولا نشعر به كوجود بين أشياء .

« انك ما كنت لتبحث عني لو لم تكن قد وجدتني .. » (41) هكذا يقول باسكال ليصور عناية الله بالانسان وهدايته له حتى يتجه الى طلبه .

ولهذا ، فانه يمكننا أن نرى فى افتقار الانسان الى النظام ، والى تجاوز وضعه علامة على الواقع الذي هو مصدره ، والذي هو الروح بالفعل ، والوعي والارادة الكلية . ولا يمكن أن تكون غيره لأن الأعلى هو الذي يفسر الأدنى ، واللامتناهي هو الذي يفسر المتناهي . (42)

هذا ، ويعتبر لوسين الكوجيتو منطلقا ضروريا للميتافيزقا ، ولكنه يعتبره « كوجيتو » مزدوجا لأن حريتين تتلاقيان فيه : حرية المطلق الذي يقوم من جهة وحرية الأنا الذي يتقوم من جهة أخرى . فهو فى نظره ، نشر « نفساني ، أو بسط » نفساني للأنا الذي يشعر بتناهيه ، وكشف لأبدية « أنا » لا متناه فى ذاته . وعليه فالأنا ليس شيئا سوى تمييز نسبي داخل الأنا اللامتناهي . وهو أنا يجب أن يكون له شبه ما به ، حتى يحاول اكتشافه والاصطدام به بقدر الامكان . ولهذا فانه يمكننا أن نعتبر تجربة المطلق كتجربة وعي لآخر .

وهي تجربة لا يمكننا أن نتجنبها لأن المطلق يفرض نفسه ، وسموه علينا بالفعل . وتتضمن العلاقة بيننا وبينه ، مثل كل علاقة ، باطنية الحدين وخارجيتهما Intériorité et extériorité des termes فنحن نشعر ، وفى آن واحد ، بما يشبه تجاوزه الكلي ، وبما يشبه قدرتنا على الاتحاد به فى بعض التجارب الممتازة . ويعبر لوسين عن هذه الازدواجية الغامضة بقوله : « ان مفارقة الروح المطلق مفارقة خارجية وباطنية معا » . (43)

وبالفعل ، « فالذات الانسانية تحس ، حين تعمق التفكير فى نفسها ، أنها مثل تعبير محدود عن الذات الروحانية المطلقة . ولهذا فهي تغامر ،

---

41. — PASCAL, *Pensées,* œuvres complètes, p. 630, éd. du Seuil, Paris, 1963.

42. — PAUMEN, *Op. Cit.,* pp. 34-35.

43. — DEVAUX, *Op. Cit.,* p. 56.

وتحاول الرقي في « معراج الروح الماورائي » وهو رقي ممكن بالنسبة اليها ، ولكنه يجب عليها أن تمنح لمسعاها من التحذر بقدر ما يجب عليها أن تمنح له من الشجاعة .

ان كل شيء يجانس الروح ، ولكن كل واحد منا يجرب أنه لا يستطيع أن يعطى لنفسه الوحدة التي يتطلع اليها ، وبأنه صاحب طبيعة تتطلع دائما الى أكثر وأبعد مما تصل اليه . » (44)

فنحن نجرب تحديدنا في مساعينا ، ونجرب أننا لا نستطيع أن نجعل منها سوى توسطات ولكننا « نجرب اننا نجعل المطلق مباشرا حين ننجح فيها ، وأننا نخرج الى الفعل ، مباشرة لم تكن الا بالقوة . وهكذا ، فاننا نستطيع أن نقول بأن الحدس الماورائي يتجاوز التوسط Transmédiateur وبأن ملاقاة الانسان للمطلق ، قلبا لقلب ، تقع فيه » . (45)

ان الروح المطلق فوق الحوادث الزمانية التي يتخبط فيها الأفراد لأنه أبدى ، ولكن أبديته ليست أبدية سكون ، بل أبدية انفجار وبروز « يفيض عنها الزمان ملثما يفيض الفضاء عن الوحدة . » (46)

ولهذا ، فانه يمتنع علينا أن نجعل منه جوهرا خارجا عن الظواهر ، ومستقلا عنها . فهو على علاقة بها لأنه مطلقها . ولا يمكننا أن نتصوره الا كفعل لا متناهي التوسع .

هذا ، ويرى لوسين « أن حلم الفلسفة هو التعرف على تجليه في الكل ، لأن معرفته في ذاته فوق طاقتها » . (47)

كما يرى أن التجربة لا تستطيع ، مهم اكانت أن تجعله في متناولنا ، ولكننا نستطيع ، اذا أردنا ، أن نقترب منه باستمرار لأن امتلاك الروح ممنوح لنا بكيفية غير محدودة . (48) وهو امتلاك بالمشاركة نستحق به ، دائما نورا ما ورائيا جديدا ، يزيدنا معرفة به ويدلنا على أنه شخص مطلق السيـــادة .

---

44. — *Loc. Cit.*

45. — DEVAUX, *Op. Cit.*, p. 57.

46. — *Ibid*, p. 59.

47. — LE SENNE, *Le devoir*, p. 332.

48. — LE SENNE, *Obstacle et valeur*, p. 346.

هذا ، ويتجلى لنا الاتصال والانفصال بين الأنا الخاص Le moi particulier والأنا الكلي Le moi universel داخل الأنا الذاتي Le je في كل حكم نقضي به على أي تحديد كان . وذلك لأن الأنا الكلي يظهر لنا في كل حكم تقويمي كالقيمة التي تأذن بموضوعيته .

ويرى لوسين أن الحكم على تحديد بأنه صحيح أو باطل ، خير أو شر ، جميل أو قبيح ، يقتضي من الوعي أن يميز في ذاته بين أنا التحديد وأنا القيمة ، « وأن يسمح لهذا الأخير بالحكم على الأول . » وذلك بأن يجعله يتخذ « موقف الأنا الكلي » . (49) وأن يجعله يرفض كل التجزيئات المرتبطة بوضع الأنا المحدود .

ان الأنا الأعلى الذي يظهر في « اناي » سواء أردته أم لم أرده ، « يثبت قيمة المدرك الايجابية ، أو السلبية » ، ويجلو لي مشاركة وعيي في المطلق الذي يقع ادراكه في تجربة الحكم حيث تظهر القيمة لي .

« فالمطلق هو مبدأ البراهين الممكنة كلها . » ولهذا « يضعنا كل وصف في مفترق يلتقي فيه معطى ما بسهم يوجه الى قيمة . » (50) ويعني هذا أننا نطلب القيمة ، ونتطلع اليها لأن الروح يمهد لنا طريقها ، ويحملنا على خدمتها والعراك من أجلها . فالروح له علاقة متينة بها . ويمتاز بكونه اشعاعا تصدر عنه .

هذا ، وتسير بنا الفلسفة الروحانية عند لوسين حين نعتبر من زاويتها ما يتضمنه حكم القيمة الى فلسفة القيمة . (51)

ان القيمة تتجلى لنا لتغزونا وتنشطنا كنسيم جو منعش في كل مرة يصل فيها بحثنا الى نهاية مرضية ، ونتيجة خصبة .

وهي ، اذ تعلن لنا عن وجودها ، تجعلنا نشعر بأنها الموجه لمساعينا الفكرية والعملية كلها ، وأنها الروح الفاعل في نفوسنا مثل العناية Grâce الملهمة ، وتجعلنا نشعر بأن تجربتنا لحضورها مقرونة باستحقاقنا لأنوارها وليست موهوبة لنا . ويعني هذا أن الانسان لا يتلقاها وهو مكتوف اليدين

49. — *Cf.*, DEVAUX, *Op. Cit.*, pp. 61-62.
50. — LE SENNE, *Obstacle et valeur*, p. 45.
51. — DEVAUX, *Op. Cit.*, p. 62.

لأنها لا تنكشف الا لمن يريد أن يكون ذا قيمة . و « لأن الخير لا يمنح نفسه الا لمن يعملونه » . (52)

« ان القيمة هي الذات المطلقة التي تدعونا دائما الى معرفة أوسع ، وعمل أفضل » . وهي الأساس الماورائي للواقع ، والمعنى الذي لا يمكن أن يكون للوجود قدر بدونه . (53)

فهي مثل الروح . ولذلك تكون قيمة مطلقة وقيما خاصة مؤهلة تصدر عن انعطاف Diffraction القيمة الواحدة اللامتناهية . وهذا الانعطاف يتسبب فيه تحديد الوعي الانساني الذي يقدر على ادراك جوانب من المطلق، ولا يقدر على ادراكه فى لا تناهيه .

فكل قيمة مؤهلة Qualifiée تصدر عن القيمة الخالصة المؤهلة التي لا تخالف فيها . ولهذا فهي تعبر عن أحد مظاهرها ، وتحتفظ بشيء من مطلقيتها .

ولهذا ، فهي دونها ، وليست فى مستواها . انها مطلقة مثلها . ولكن مطلقيتها نسبية بينما مطلقية مصدرها مطلقة . وكون مطلقيتها نسبية هو الذي يفسر لنا لماذا تلزم بصفة مطلقة ولماذا لا يوجد لها حق فى نفي اعتبار القيم الأخرى . (54) « ان مطلق القيمة لا يساوي القيمة المطلقة » . (55)

« فالقيمة بدون وصف هي الكلي المتعين الذي تكون كل قيمة مؤهلة تعيينا له » . وهي التي تكفيها القيمة المؤهلة لطبيعتنا واختيارنا لأنه لا يمكن أن تكون لهذه الأخيرة القدرة على ارضائنا حين نتألم من أجلها الا تبعا لها . (56)

ولهذا فانه ينبغي لنا أن نرى فى كل قيمة محدودة « تجليا للمفارقة Epiphanie de la transcendance يجعلها محايثة لتاريخنا ، ولروح أو عدد من الأرواح الانسانية » . (57) لأن حدود الوعي الانساني حدود

52. — Le Senne, *Introduction à la philosophie*, p. 295 (1925).

53. — Devaux, *Op. Cit.*, p. 62.

54. — *Ibid*, pp. 62-63.

55. — Le Senne, *Obstacle et valeur*, p. 232.

56. — *Cf.*, Devaux, *Op. Cit.*, p. 63.

57. — *Loc. Cit.*

لا يستطيع معها أن يتناول حبات المطلق دفعة واحدة ، وحدود تفرض عليه أن يتناولها واحدة بعد أخرى ، ولكن هذا لا يمنع أن تكون كل حبة يتناولها منه ذات قيمة مطلقة . (58)

هذا ، وتوجد للقيم الايجابية مثل الحقيقة والجمال ، والرحمة قيم مقابلة لها تمتاز بسلبيتها وتجعل من الحياة ميدان عراك . وهذه مثل الفوضى والقبح ، والقساوة . وهي قيم ، على الرغم مما تتصف بـه ، لأنهـا « تشارك القيم التي تقابلها في طبيعتها ولا تقبل الانفصال عنها ، ولأنه من الممكن أن تصير موضوع رغبة وحشية . » (59)

ان كل قيمة خاصة لها جاذبيتها التي تزداد قوتها تبعا لطبع كل انسـان ، ولكنها قيمة لا تستطيع بمفردها أن تكشف لنا القيمة المطلقة التي لا يمكن أن يكون وجودها بدونها . ولذلك فان رغبتنا في التطلع الى اللامتناهي تصير عقيمة اذا تعلقنا بعبادة قيمة خاصة مفصولة عن منبعها الماورائي ، وتصير مضرة اذا نزلنا الى تقديس قيمة سلبية . (60)

هذا ، ويرى لوسين أن هناك فرقا بين الوجود والقيمة . فالوجود ، في نظره ، هو الروح المتجمد . وأما القيمة فهي الروح المتقد . ولا يعني هذا أن الوجود بدون قدر لأننا لا نستطيع أن نستغنى عن الأمن الذي يمنحه لنا لنستطيع التقدم والرقي ، ولأننا لا نستطيع أن نستسلم لحدوده لأن اللاوجود الذي لا ينفك الوعي يذكره بجانبه مثل الغيبة بجانب الحضور والحلم بجانب الادراك في اليقظة ، يأتي دائما ليخلصنا من فكي ملزمته .

فالقيمة أعلى منه . ويرى فيها أيضا ، وبصفة عامة ، معطى ساكنا تاما بالفعل . ويرى فيها ، وبمعنى ما ، « لا وجودا » .

ولكن « لا وجودها » لا يعني العدم في نظره لأنها فائض مـن الحيـاة اللامحدودة يوجد في تطلع الوعي اليه « احتجاج ضد الواقع وعدم كفايته »، وأمل في العثور على سبب هذا الوجود .

ان الوجود في ذاته تعبير عن القيمة لأنه يجلوها كصلابة Solidité ولكن القيمة التي تتضمنه تضمنا متعاليا هـي التـي تحققـه وتكـون مصدره . (61)

58. — *Loc. Cit.*

59. — *Loc. Cit.*

60. — Devaux, *Op. Cit.*, p. 63.

61. — *Ibid*, p. 64.

ويعني هذا أنها ليست من ابداع نفسانية مغلقة على نفسها ، ولا من ابداع جماعة تهدف الى فرض انحيازاتها . وذلك لأنها تعبر عن مفارقتها بالنسبة الى ميولنا ورغباتنا وتفضيلاتنا الشخصية أو الجماعية فى « كلية الحق » التي يمتاز بها ما هو حق وجميل وخير . (62)

هذا ويمكننا أن نرى فى مفارقتها اشارة الى مصدرها الذي لا يمكن أن يكون الا المطلق نفسه أو الله ، والا كان ما نشعر به منها بدون تبرير ما ورائي . يقول لوسين : « ان الله يجب أن يكون حتى تكون القيمة وذلك لأن القيمة بدونه لا يمكن أن تكون الا مجرد امكان وجودي » . (63)

وعليه فان كل قيمة تحدثنا عن الله بطريقتها ، وتجلو لنا حضوره فى العالم كحضور يمكن أن يعنى حضورا داخليا Intra-présence اذا أدركنا الله واحدا فى ملاء التحديدات ، أو حضورا خارجيا Extra-présence اذا أدركناه لا متناهيا خارج كل تحديد .

هذا ، وتدل كلمة المطلق فى اصطلاح لوسين على الله من حيث كونه يعرض نفسه علينا كالمرغوب فيه بدون انتهاء . وتقع الدلالة عليه بألفاظ الروح والقيمة والله تبعا للطريق الذي نسلكه للاتصال به .

فكلمة الله هي التي تدل عليه من حيث كونه خالقا أو مبدأ للقيمة نفسها . وكلمة القيمة تدل عليه من حيث كونه مصدر الوجود . (64)

هذا ، ولا نستطيع أن نعتبر الله تحديدا أو مجموعة من التحديدات لأننا نثبت اتحاده بالعالم اذ ذاك ، ونجعل الموضوعية الكلية التي تنفي الحرية هي الحقيقة .

ان التجربة تبدى لنا أن الله « مصدر غير محدود » لكل التحديدات التي نجدها أمامنا . فهو « أنا » القيمة المطلق والأنا كمحبة وكرم لا متناهين .

ومن هذه الجهة فهو يظهر لنا كسر لا يسبر غوره و « فوق كل ما يمكننا أن نفكر فيه أو نقوله عنه . » (65)

62. — *Ibid*, p. 65.

63. — Le Senne, *Obstacle et valeur*, pp. 243-244.

64. — Devaux, *Op. Cit.*, p. 67.

65. — *Cf*, Devaux, *Op. Cit.*,p. 67.

ويظهر لنا من جهة أخرى قريبا منا يمكننا أن نفكر فيه ، وأن نقول عنه شيئا بقدر تعلقنا به . ولولا ذلك لما كان المطلق لأن المطلق الذي لا نستطيع أن نعرف عنه شيئا بوجه ما ، مطلق غريب عنا ، ولا يمكننا أن نرى اشارة اليه فى القيمة كلما أشرقت علينا .

ان الله الذي هو الموجود المطلق عدم تحديد لا متناه . ولذلك فهو يجذبنا اليه من غير تعذيب لنا . ومن الممكن دائما أن يظهر لنا وجوده احتماليا . « ويظهر لنا كذلك حين نستسلم للهوى واليأس » . (66)

ويعني هذا أنه موجود فعلا بالنسبة الينا ، ولكنه موجود فى الحدود التي نريده بها ، ونخدمه فيها بنشاطنا ، ولا سيما بأخلاقيتنا التي هي ، فى النهاية ، مشاركة فى مطلقيته تسمح لنا باكتشافه اكتشافا يزداد خلوصا واتساعا لا يوجد لهما حد .

انه مطلق . وهو بهذه الصفة يغمر عالم التجربة كله ، ويغمر الأنا ، أيضا ، ولكن بالقدر الذي يتعلق به ويشارك فيه . فالعلاقات بين الانسان والله قائمة . وهي علاقات ينظمها نموذج من التبادل الروحاني بعيد عن كل أنواع المتاجرة ، وعلاقات يجب علينا أن نحافظ عليها حتى نكون أهلا لكل ما نصبو اليه ، ونجتهد من أجله . « انه يجب علينا أن نقدر على الاتحاد بالواحد بنفس المباشرة التي يتحد بها الواحد معنا » . (67) لأن هـذا الاتحاد هو الاتحاد المبدع حقا بالنسبة لله ، وللانسان ، أيضا . » (68)

ويرى لوسين ، فى نظريته عن الكوجيتو المزدوج أن الأنا المتناهي والله ضميران متحاوران داخل « سمو الأنا » وضميران يجب أن لا يقع أي انفصال نهائي بينهما .

ولهذا فالدين ، من حيث كونه يحافظ على « مفارقة اللامتناهي في جدليات الروح ومساعيه كلها ، يؤدي فى نظره وظيفة من وظائف الوعي لا يمكن الاستغناء عنها ، ويجب على الفلسفة أن تدرجها فى مباحثها كما تدرج كل وظائف الوعي الأخرى .

---

66. — LE SENNE, *Obstacle et valeur*, pp. 234-235.

67. — *Cf.* : SIMON FRANK, *La connaissance et l'être*, p. IX, Aubier, Paris, 1937.

68. — DEVAUX, *Op. Cit.*, p. 68.

ان الانسان ، سواء احب أم كره ، فى علاقة دائمة بالله لأن الأنا من حيث هو الأنا المتناهي والأنا من حيث هو الأنا اللامتناهي أو الله متحاوران دائما فى أعماق الضمير . ويرجع اخراج هذا الحوار من القوة الى الفعل ، الى الانسان لأن حريته لا متناهية ضمنا كما بينه « ديكارت » ، والا فلا يمكن أن يكون لها وجود اذ لا يمكن أن يكون لها معنى حينئذ .

فالانسان يجرب حضور الحرية فى نفسه . وتجعله القيمة يحس بها حين تدعوه الى تجاوز كل حد ، والى مواجهة العائق الذي يمكن أن يقف أمامه حالة خدمته لها ، واستجابته لدعائها .

ويظهر من هذا أن القيمة والحرية مرتبطتان من حيث كونهما مظهرين للامتناهي الروحاني .

فالقيمة المطلقة هي الحرية المطلقة التي تمنح الضمائر الخاصة حرية تابعة ومشتقة Dérivée تحفظ بها ذكرى مصدرها اللامتناهي . ولهذا ، نجد للحرية ، وان كانت خاصة ، سحرا لا متناهيا يمكن أن يضل دائما لأن ما تقدمه التجربة لنا غامض ويوجب علينا ، فى كل حين ، أن نتساءل عن الطريق الحقيقي الذي يجب علينا أن نسلكه نحو القيمة .

هذا ويبين لنا ما تقدم أن العلاقة اللاهوتية الناسوتية Théandrique بين الله والانسان ، عند لوسين، لا تمحو وجود الانسان لتجعل الله هو الكل، ولا تحط من مقام الألوهية لتجعل الانسان مكتفيا بذاته .

فالله عند لوسين حق ، وكذلك الانسان ، ولكن فى الحدود الموهوبة له .

وعليه فلا يمكننا أن نقبل لا وحدة الوجود التي ينقصها الشعور بفردتيتنا التي لا تقبل التحويل ، وينقصها عائق التناقض والخطأ والألم ، ولا يمكننا أن نقبل النزعة التي تقطع كل صلة بين الانسان والله ، والتي تجعل كل مبادرة انسانية ، مبادرة تعسفية ، لا عقلية وجنونية . (69)

ان العلاقة بين الله والانسان توجد بينهما « فى بحث وخلق مصدره الأبدية ذاتها » ، (70) عند لوسين، لأن كل شيء يجري فى نظره ، كما لو أن

69. — DEVAUX, *Op. Cit.*, pp. 69-72.

70. — *Cf. :* DEVAUX, *Op. Cit.*, p. 73.

الله اراد « أن يشركنا تبعا لمستوى أخلاقيتنا ، فى قدرته المبدعة » . (71) فهو قريب منا لأنه خالقنا ، ونحن على قرب منه لأننا مخلوقاته ، والى درجة يكون فيها سمعنا الذي نسمع به وبصرنا الذي نبصر به ، ويدنا التي نبطش بها ، ورجلنا التي نمشي بها ..

هذا ، وأما اتحادنا الكامل به فانه مستحيل ولا يمكن أن يكون الا مثلا أعلى لن تتركه القيمة يتحقق حتى يستمر بحثنا وتستمر أخطارنا وحياتنا . (72)

وذلك لأن الانسان فى مدرسة لوسين ليس هو الانسان الذي يرتاح فى الله ، بل الانسان الذي يعمل معه وله . فهو صاحب وظيفة . ووظيفته أن يسعى لتحويل هذا العالم الذي تهدده المادية الى عالم روحاني .

ويستطيع الانسان ، بل يجب عليه أن يجعل حتى من العائق وسيلة تحويل روحاني لأن وظائف الوعي المتعالية كلها من علم ، وفن وأخلاق ، ودين مثل مشاريع له . وذلك بسبب القيمة التي تهدف اليها بطريقة معينة ، فى كل مرة . « ان العائق هو الذي يرغمنا على الخيار بين الوجود وعدمه » . ولا يعني الوجود الحق الا المشاركة فى القيمة بقدر الامكان واعطاء معنى للعالم بواسطتها .

« ان العالم كله قابل للتحويل الروحاني (...) ولكن تحويله هذا يفترض مبادرة الحرية التي تتوجه للقاء الحرية الالهية ، ويفترض اختيارا أخلاقيا يجب تحديده باستمرار » . (73)

وهو تحويل يشبه معركة تعرض نفسها علينا كمأساة فكرية وجودية Dramatique idéo-existentielle . لأن العائق الذي نصطدم به فيها هو « الحادث العرضي أو الواقعة التي يمكن أن نخرج منها ، فى كل حين ، أما سعادة الخلاص ، واما مأساة الضلال » . (74)

ان حالة الانسان غامضة لأن وجوده فى العالم يمكن أن يعنى وجوده تحته اذ أنه يحمل ثقله ، وثقل كل الظروف التي لا رغبة فيها ، ويمكن أن

71. — *Loc Cit.*

72. — *Loc Cit.*

73. — DEVAUX, *Op. Cit.*, p. 77.

74. — LE SENNE, *La découverte de Dieu*, p. 52, Aubier, Paris, 1955.

يعني ، من جهة أخرى ، وجوده فوقه اذ أنه يحكم عليه ، ويريد تحويله وتحسينه باسم الزام موجه الى المستقبل غايته اشادة عهد القيمة .

هذا ولا يمكن أن يقع هذا التحويل الا بالشجاعة التي لا ينفك لوسين يقدمها مثل « ماهية الفضائل » لأن اخراج القيمة الى الفعل اخراجا مكانيا وزمانيا تابع لها . وهي ، فى نظره ، جهد يرمي الى تحقيق ما لا تكفي الطبيعة أن توحي به لأنها توسط الهام القيمة وتصل بواسطة تحويل العائق الى أن تغير المادة الى الروح . ولهذا ، فدرجتها هي التي تضمن الانتصار للروحانية ، أو للوضعية التي تقابلها . (75)

ان واجب التحويل الروحاني عام . ويرجع الى كل انسان أن يتساءل عن نوع التحويل الذي يجب عليه أن يخصص له حياته لاستعمال قدراته العقلية أوفق استعمال ، اذ لا يوجد انسان لا يسمع نداء القيمة ولو فى الحالات التي تغمره فيها وضاعة الوجود ودناءته .

ولهذا فكل منا مطلوب منه أن يقدم للمطلق ما يقدر عليه حسب طبيعته الأخلاقية والنماذج التي تقدمها له أنواع النجاح الانسانية .

ومن الممكن أن يحقق هذا بواسطة العلم أو الفن . أو غيرها .

فالعلم الذي هو الصورة الخاصة التي يتخذها الواجب حين يجعل المعرفة هدفا له ، وبوصفها حبا للحقيقة ، يكشف لنا القوانين العامة التي يصير العالم الفيزيائي بها عالما معقولا بالنسبة الينا .

وهو قيمة يرى فيها لوسين دليلا على وجود الله لأن موضوعيته تفترض اشتراكا فى العمل ينوب فيه اللاحق عن السابق ، ولا يمكن أن يتم الا بمعونة ارادة منظمة يشير الايمان بها الى الايمان بالله .

وبالفعل فالعالم لا يمكن أن تكون له قوة على البحث الا اذا كان يؤمن بالنظام ، وكان يؤمن به ولو كان يسبح فى بحار من الفوضى . فأعماله كلها تقوم على الايمان به ، ولا يمكنه أن يحرز على نجاح الا به . ولهذا ، فانه يكون بالنسبة اليه اشارة الى واضعه ، وموجها اليه ، وحاملا على الايمان به .

---

75. — Devaux, *Op. Cit.*, pp. 78-79

هذا ويدعونا التخطيط الضروري الذي يقوم به العالم الى الحديث عن النشاط التقني الذي هو اختصاص المهندس ورجل الصناعة .

ان التقنية لها اهمية كبيرة فى نظر لوسين لأنها تضاعف قدرات الانسان ، وتمنحه اسلحة جديدة تسهل عليه العراك من أجل التحويل الروحاني ولكن بشرط ان لا يجعلها تتدخل حيث لا يوجد لها عمل ، أي حيث تكون اداة هدم فى ايد مجنونة لا تحركها الحكمة .

فهي وظيفة للوعي لها مجالها الخاص ، ولا يمكننا مهما كانت خصوبتها ، ان نجعلها تحتل مكان الوظائف الأخرى . ولهذا فان الوثنية التي يمكن ان يتسبب فيها التعلق بالعلم والتي تنسى حدوده يجب علينا الحكم عليها باسم الفكرة التي لا تقصر التجربة على العقلي L'idéel ، والتي تعتبر الانسان الذي يشيد العلم اعلى من العلم نفسه .

ان البحث والاكتشاف العلميين لهما أهميتهما التي لا تنكر فى نظر لوسين ، ولكنه لم ينفك يندد بأخطار النزعة العلمية ، وكان يرى أن العالم الحقيقي هو الذي يريد للناس الحياة العلمية أكثر مما يريد لهم العلم لأن العلم الانساني لا يستطيع أن يحيط بكل شيء ، ولا يستطيع أن يرضى حاجات الانسان كلها . ولذلك فمن الواجب عليه أن يتحصن ضد جاذبية التعلق به وعبادته ، وأن يحمي نفسه منهما . ولا يوجد شيء أحسن من الفن لاعانته على هذا . (76)

ان الفن وجوب احساس Devoir - sentir يحول العائق الى صور ممتعة يستلذها الوعي بواسطة التجلية — Transfiguration — التي تبرز جلال الواقع الكامن وراء المظاهر المتنافرة .

والفنان هو الذي يبحث عن الجمال الكلي ، ويعبر عنه بطريقته مثلما يبحث العالم عن الحقيقة ، ويعبر عنها بطريقته .

وأما الجمال . فهو قيمة تحدد فينا السرور بالحياة ، وتصل أرواحنا بعضها ببعض ، وتوحد بينها ، وتجعل العالم الذي يحيط بنا قابلا للاعجاب به . وهو ، كالحقيقة ، يتطلب النشاط المبدع ليقع التعرف عليه .

---

76. — DEVAUX, *Op. Cit.*, pp. 79-82.

فالفن لا يدل مثل العلم ، ولكنه يرمز . والفنان هو الذي يرى فى كل مكان رموزا ، ويحاول أن يترجم عنها بوسائل فنه الخاصة ليذيع القوة التي تأثر بها لدى انكشافها له .

ولقد كان لوسين يعطي مكانا ممتازا للشعر لانه يرمز أحسن من الفنون الأخرى الى ما هو عديم النظير فى كل تجربة من تجارب وجودنا الغالية .

وكان يرى فى أمثال « ميخائيل انجلو » Michel-Ange وبيتهوفن Beethoven عمالقة لأنهم استطاعوا أكثر من غيرهم أن يحولوا « الألم والقلق الى حب للامتناهي » . (78)

ان الفن الذي هو بحث صادق عن الجمال تظهر عظمته فى اشارته الى الله كمصدر لا متناه ، وأبدى للخلق .

وعليه ، فالانسان لا يستطيع أن يكون خالقا للجمال ولكنه يستطيع أن يهواه ، وأن يشارك فى التحويل الروحاني الفني بهواه له لأن الحب خلاق مهما كان شكله .

ولا يعني هذا أنه يجب علينا أن نعير للجمال اهتماما أكثر مما يستحقه. وذلك لأنه مجرد قيمة ، وليس القيمة المطلقة . فالنزعة الفنية التي تدعو الى اعتباره كل شيء نزعة تنبني على تعصب يقوم على الخيانة والكذب وتعصب لا يمكن قبوله لأن الروح لا يحظى معه بالتفتح الكلي (79) .

انه ليس بامكان كل واحد منا أن يشارك فى التحويل الروحاني للعالم بالاختراع العلمي ، أو الانتاج الفني ، ولكن كل واحد منا مطلوب منه أن يثقف أناه لتتفتح امكانياته كلها .

ويجب عليه أن يتوتر فى القيام بالواجب لبلوغ أسمى كمال ممكـــن بالنسبة اليه .

فالتفتح لا يوجد له حد موضوعي يقف عنده لأن كل تقدم يبرز مشاكل جديدة ، ولأن الزام القيمة يتضاعف بقدر ما يقع ارضاؤها . وهو ارضاء لا يقع بصفة منتظمة لما يتخلل طريق الوصول اليه من اضطرابات تكونها الجدليات التي يلجأ اليها الشخص لبناء نفسه .

78. — Le Senne, *Op. Cit., Obstacle et valeur, p.* 246.

79. — Devaux, *Op. Cit.,* p. 84.

ويعني لوسين « بالجدليات » طوالع التجربة التي يرميها الفكر امامه، مهما كانت درجة وضوحها لتهديه فى نشاطه ، كما يعني المسارات الذهنية التي تثير الاستعدادات الوجودية .

فالانسان هو الذي ينسج خلاصه أو هلاكه باختياره لهذه الجدليات او تلك .

ويفترض التفتح الذي يجعل الانسان يجاوز نفسه معرفة عميقة بالنفس ، وبما تتطلع اليه حتى يمكن اختيار الجدليات التي تؤدي اليه ، ويمكن الابتعاد عن الجدليات الاخرى التي تقود الى الاستسلام والذبول .

فالاستسلام اختيار حر ، ولكنه اختيار ضد مصير الانسان الروحاني. ـ وهو اختيار يعتبر لوسين الانتحار حالته النهائية ، والكذب نموذجه المثالي . فهو فى نظره ناتج محاولة ترمي الى أن تجعل التناقض موضوعيا. وذلك بعرضه للباطل كحق أو باجتهاده ليظهر الأنا على غير ما هو عليه . ويوجد حيث لا تعرف الارادة كيف توفق بين واجب التقرير الذي تتطلبه كل المواقف المستعجلة ، وواجب المحافظة على الجزيرات النظرية أو الأنساق الحسية التي تبنيها الحقيقة وتشيدها (80) .

فالانسان مهدد دائما لأن حياته تنقضي تحت ضغط من الجدليات يكون طاقة روحانية ليست الطاقة الفيزيائية التي قد تم تحويلها الى طبيعية سوى بنيتها السفلى . (81)

ومع هذا فان كل انسان ، ومهما كان ، يملك ما يستطيع أن يصير به سيد الجدليات التي تنشطه ، لأن التفتح بالنسبة اليه وفى حدود قدراته ممكن . ويتم على ثلاث مراحل :

(1) **الاستعجال** الذي هو امتحان يشعر « الأنا » بامتهان العائق له ، ويكرهه على البحث عن مخرج من المشكلة التي عرضت له .

(2) **والمعرفة الباردة** التي تحول العائق الى موضوع يمكن العثور فيه على علاقات مفهومة قد تخرج الوعى من الحيرة التي يوقعه الاستعجال فيها .

---

80. — *Cf. :* DEVAUX, *Op. Cit.*, pp. 84-87.

81. — LE SENNE, *La découverte de Dieu*, p. 58.

(3) ثم **الالهام** الذي تتحقق فيه ، الى حد ما ، وحدة الأنا المتناهي بالقيمة اللامتناهية والذي يعنينا على تجاوز الحد الذي يعترضنا .

ان التحديدات يمكننا أن نجعل منها اما اشياء توقف مسيرتنا ، واما وسائل للكشف عن المطلق . وعليه فهي تلعب دورا لابد منه فى ظهور التفتح الوجودي لأنها توقف الشخص ليتساءل ، ولأنها تمنعه من أن يرى فى نفسه الروح الكلي والوحيد . (82)

ولهذا فانه يمكننا القول بأن التجربة المتعينة تضع الانسان ، دائما ، فى ملتقى يجعله بين قيمة تجذبه اليها ، وموقف يضغط عليه . وهو موقف يرى لوسين فى سره الذي هو ثريا أصيلة من التحديدات « الطبع » الذي تتكون منه البنية النفسانية الفطرية للأنا ، والعائق الذي يجب تحويله تحويلا روحانيا ، وبالدرجة الاولى ، حتى يستطيع «الأنا» أن يتفتح لأنه ألصق العوائق به ، وأعمقها . (83)

ان تفتح الأنا يتطابق مع تحقيقه لوجهته الشخصية الخاصة التي تتركب فيها ميوله الطبيعية ونتائج محنه واختياراته . (84)

وهي وجهة تتم حين يكون تحديدها للقيمة المطلقة مطابقا لقوى الأنا الحقيقية .

ان الشخص هو الانسان الذي وصل الى الكشف عن وجهته ، والتعلق بها . ويعني هذا أنه الانسان الذي استطاع أن يجلو طبعه مثلما يجلو الفن مواضيعه .

هذا ، ولا يمكننا فى العمل من أجل التحويل الروحاني ، لذواتنا ، وما يحيط بها ، أن نتغاضى عن قيمة الجسم بالنسبة لوجودنا وما نقوم به .

ان الجسم الانساني يسكنه الروح ، ويسكنه الفكر الذي ينير البصر ، ويحرك اليد . ولذلك فانه لا يمكننا أن ننظر اليه كشيء أو سجن ، لأنه يمكننا اذا أحسنا استغلاله أن نعتمد عليه ليكون منطلق تفتحنا . فهو

---

82. — DEVAUX, LE SENNE, pp. 87-90.

83. — *Ibid*, p. 90.

84. — *Cf.*, LE SENNE, *Op. Cit.*, p. 92.

كمخزن للطاقة الباطنية . ويحتوي على قيم يسميها لوسين بقيم الملك Valeurs de l'avoir . (85) وهي التي يقوم عليها الوجود . ويتحدث عنها فيقول « اننا نعيش بقصد الملك،ولكن من أجل الوجود». (86) لأن الوجود لا يكون بدون قيمة .

فالجسم ، كما نرى ، يلعب دورا أساسيا في تحويل الانسان الى شخص لانه هو الذي يكون قوامه داخل العالم ، وهو الذي يمنحه فرصة الاصطدام بالعائق الذي يميزه لنفسه ويميزه عن غيره تمييزا يجعله يطلب الاتصال به بكيفية أو أخرى لأن اتصاله به أمر لا مفر منه . ومن الممكن ان يكون بواسطة التنافر كما انه من الممكن أن يكون بواسطة الصداقة. (87) وذلك لأن الأنا « لا يستطيع أن يشعر بنفسه معزولا عن الآخرين ، وقادرا على أن يحيا بدونهم الا بشرط أن يشعر بنفسه متضامنا معهم ، وبالتالي ، والى حد ما ، مماثلا لهم جميعا » . (88)

فالمغايرة والمماثلة L'altérité et l'identité تختلطان في تجربة الغير لأنها تجعل من الأنا «أنا» وآخر في آن واحد ، ولأنها تدعم التضايف بينه وبين أنت .

ان «أنا» و «أنت» بعضهما منفصل عن بعض . ويقع الاتصال بينهما بواسطة تعاطف Sympathie ارادي مسماه الاول هو التخيل الوجداني للآخر ، ونهايته ذلك الموقف المتناقض الذي يصير فيه الأنا هو الآخر مع بقائه على وضعه «كأنا» .

ويعني هذا أن الاتصال بين «أنا» و «أنت» له درجات يرى لوسين أسماها في الحب الذي يحول الرجل والمرأة الى شخصين لا يقبلان الافتراق لانهما يصيران خادمين متكاملين لقضية واحدة . (89)

ولهذا « يدرك المتحابان ، وبسرعة ، أن حبهما لا يمكنه أن يستمر ، وأن يبقى جديرا بهما ، وبنفسه كحب ، الا اذا غذياه بكل ما يمكن للمعرفة ، والفن والأخلاق أن تقدمه لهما » . (90)

---

85. — Devaux, *Op. Cit.*, p. 93.
86. — Le Senne, *Obstacle et valeur*, p. 214.
87. — Devaux, *Op. Cit.*, pp. 94-96.
88. — Le Senne, *Traité de caractériologie*, p. 186, P.U.F., Paris, 1973.
89. — Devaux, *Op. Cit.*, p. 97.
90. — Le Senne, *Introduction à la philosophie*, p. 389.

ان الحب ، عند لوسين ، ليس هو الحب الذي يصم أو يصمى ، ولكنه الحب الذي يسمو بالأرواح ، ويجعلها تتضامن لتزداد تفتحـــا وارتقاء فى مدارج الكمال . وهو ، فى نظره ، وبصفة خاصة ، القيمة التي يخدمها الدين ويدعو اليها لأن الكل منه واليه . فهو الذي يدعونا الى التفتح والنهوض ، ويحدونا فى تطلعاتنا ، ويجعلنا نتحمل أتعاب البحث ، ويدفعنا لنطلب أحسن مما نحن عليه ، ويرسم لنا الطريق ، ويكشف لنا معاني محيطنا الباطنة ، ويزيد فى استئناسنا به ، وتواجدنا معه ، ويبعث فينا الطموح الى التقدم والارتقاء بدون انقطاع ، ويمنحنـــا لذة الطمأنينة والرضى بما وقع الوصول اليه ، ولذة العمل من أجل الوصول الى ما بعده .

ان الايمان الذي يملأ القلب يحرك الخيال ، ويجند القوى ، ويحدو الى العراك .

والايمان بالقيمة هو الذي يعطي الانسان الطاقة العميقة التي يحتاج اليها للانتصار على كل عائق ، والصعود المستمر فى مدارج الكمـــال كلها .

فاذا أعوزه عجز عن كل شيء لأن القيمة حقيقة يدلنا السرور بها على واقعيتها . وعليه فهي ليست سرابا يخدعنا ويبتعد عنا كلما اعتقدنا أننا نكاد أن نصل اليه .

انها لا تخدعنا اذا انكشفت لنا حقيقة ولا تبتعد عنا اذا شرعنا فى خدمتها ، ولكنها تدلنا على وجودها ، وتملأ قلوبنا حبا لها ، وسرورا بها وبالدفاع عنها ، والعمل من أجل تحقيقها حتى تكون ذات السيـــادة المطلقة التي يجب أن تكون لها .

وهي أنواع يستدعى بعضها بعضا لأن كل واحد منها يرضينا من جهة، ويرغبنا فى أكثر منه ، وفى غيره من جهة أخرى لأن الكمال لا يمكن أن يكون باستقلاله ، وعلى انفراده .

فالعلم ، والأخلاق ، والدين ، والفن التي يبحث كل منها عن « احدى القيم الرئيسية ليست الا لحظات خلاص . ومن الخطأ ضـــد الحياة والفلسفة أن نتوقف مع واحد منها ، فنعتبره المثل الأعلى دون سواه ناسين ان القيمة فوق المساعي التي توجه اليها والمظاهر التي ترمـــز اليها .

ولهذا ، فالتفرقة بين القيم ، والعمل فى سبيل واحدة منها على حساب الأخريات لا سبب له دائما الا التعصب الذي هو عمى ذهني يحول القيمة المختارة الى قيمة سلبية لأنه يجعلها تحتل المقام الذي لا حق لها فيه ، ويجعلها تحظى بتقديس لا يمكن أن يكون الا للقيمة المطلقة التي يجب أن تكون وجهتنا وغايتنا النهائية .

ويظهر أن القيمة لا تمنحنا السرور الكامل فى تجربتنا لها الا اذا صرنا نحس بها حية فى أعماقنا ، تثرى وجودنا ، وتغنيه ، وتدعونا الى المزيد من البحث عنها كلما بلغنا درجة منها فى جو من التفاؤل يعتمد على الايمان بأن الانتصار على كل عائق يمكن أن يوقف مسيرتنا ، أمر لا شك فيه .

هذا ، ويشير التفاؤل الذي يغمر من يعيش من أجل القيمة ، خلال محن الوجود ، الى أن الانسان ليس لعبة لوهم حين ينخرط تحت لوائها من أجل خدمتها ، والدفاع عنها ، لا سيما وأن هذا الانخراط يجعله يجرب امكان التضامن بينَ العالم والمشروع الالهي الذي يكشف التاريخ عنه شيئا فشيئا ، وبينه وبين ذاته ، كصانع لهذا التاريخ .

ويكون التفاؤل والنجاح من نصيب الانسان الذي يخدم القيمة بقدر اخلاصه للواجب ، وتضحيته من أجله ، وعدم استسلامه للفشل والألم اللذين يلازماننا . وذلك لأن الاعراض عن الواجب والاستسلام للعدم هو مصدر كل قصور وخيبة .

فالمظاهر السلبية التي تكشف عنها تجربة الانسان يمكن أن يتغير معناها بالنسبة اليه تبعا لكيفية مواجهته لها . (91)

وذلك لأن الحياة الأخلاقية يمكن أن تجعل من الشر سبب تشجيع لا فشل ، ومن الانفصال سبب بحث لا يأس (92) . اذ الاخلاق الحقيقية هي التي تتطلع الى أن « ترفعنا فوق وضعيتنا » أو الى أن تتجاوز بنا « مجال الخير والشر » الى مجال الفطرة الأصلية حيث لا خير ولا شر .

ومن الواجب على الانسان الذي يعيش فى حاضر متجدد دائما أن يستفيد من ماضيه ومن مستقبله فيربطهما بالأبدية التي ينبعان منها حتى

91. — DEVAUX, *Op. Cit.*, pp. 103-105.

92. — LE SENNE, *Traité de morale générale*, p. 661, P.U.F., Paris, 1967.

يمكنه الارتكاز عليهما فى طلبه للمزيد من التفتح الى القيمة وللمزيد من الكمال بواسطتها لأن التجربة تبدي أن لنا تطلعا دائما لا يقهر الى حياة اكثر تعقدا وأكثر قوة من حياتنا الحالية ، وتدعم ايماننا « بأن الحياة لا يمكن أن تكون لها غاية سوى الحياة اذ لا يوجد معنى لظهور الوعى اذا كان الزوال مآله ولا معنى لالزام الواجب ونداء القيمة وجاذبيتها اذا كان الانتصار للموت فى نهاية الامر . (93)

« ان سيادة القيمة يجب أن يترتب عليها كون الموت ليس الا مرحلة من مراحل الحياة . لقد خرجنا منه مرة أولى ، ونحن نولد ، فلماذا لا نخرج منه مرة ثانية ، ونحن نفارق الحياة » . (94) لنسعد بالخلود فى ظل عزيز مقتدر .

ان القيمة فى فلسفة لوسين تصل الانسان المتناهي بالمطلق اللامتناهي ، وتمنحه مكانة يعلو بها قدره ، ويتجلى معنى وجوده فى هذا الكون .

فهو لم يخلق ليكون مثل غيره كائنا ملازما للحالة التي خلق عليها ، ولكن ليتجاوز وضعه ويطلب الكمال الذي يعوزه ، ويستجيب لنداء المطلق ، فيحقق ارادته ، وينفذ أوامره بانخراطه تحت لواء القيمة ، وخدمته لها وتحقيقه المستمر لمستلزماتها التي لا تتناهي فى نفسه ومحيطه لان القيمة عماد الانسان ، وعماد كل شيء من حوله . ولهذا فالوجود بدونها أقرب الى العدم منه الى غيره .

فالشر والباطل ، والقبح والكره لا ينتج عنها الا الخراب والدمار ولا ينتج عنها ازدهار .

ولذلك فان الانسان الذي يتعلق بها يكون مآله الانحراف عن الطبيعة السوية والانهيار بينما الانسان الذي يتعلق بالقيمة يكون مآله التقدم الفاتح ، والرقي المستمر ، والوجود الخصب ، مهما كانت العوائق ، والتحديدات والتناقضات التي يجب عليه تجاوزها ، ومهما كانت الاتعاب والآلام التي يلاقيها ، وهو يختار حزبها ، والعراك من أجلها وفى سبيلها لانها الحقيقة التي صدر عنها كل شيء ، ويقوم عليها كل شيء ، ويتجه ويتطلع اليها كل شيء .

93. — Devaux, *Op. Cit.*, p. 109.

94. — Le Senne, *La découverte de Dieu*, p. 204.

فهى المحرك والدليل والمبتغى .

وهي لكثرة وضوحها لا يحتاج اثباتها الى برهان لأن مواقف الحياة توجهنا اليها ، ولأنها تنادينا بطريقتها الخاصة اذا أعرضنا عنها ، وفى الوقت المناسب لنهتم بها ، وتعيش من أجلها ، لأنه لا حياة الا بها .

ويعطى لوسين لها فى فلسفته اهمية تجعلنا نشعر ، ونحن نطلع على ما يقوله عنها ، أنها تغمر الكل وتحدوه وتوجهه ، وتجعلنا نرى فى فلسفته فلسفة تنفجر من منبع القيمة لتدافع عنها ، وتمجدها ، وتصب فى لا تناهيها مثلما ينفجر ماء النهر من باطن الارض ليشق طريقه ما بين عوائقها ، ويرمي بنفسه فى أعماق المحيط .

ولهذا فانه لا يسعنا ، ونحن نمر عليها ونعرف مراحلها الا أن نسجل ما لها من اشراق وسموهما لها من اشراق القيمة وسموها .

ولا يسعنا أن نقول عنها ما يمكن أن يكون دحضا لنظرياتها لأنها فلسفة تقوم على توازن واعتدال قلما نجدهما فى غيرها . وهما توازن واعتدال يعطيانها قوة يصعب اضعافها ، ونورا يجذب اليها ، والى ما يبدو عليها من تسامح واتساق يطمئن لهما القلب وترتاح بهما النفس .

فهى فلسفة قيمة ، ومن الدرجة الاولى . ولذلك فهي تستحق للوقوف معها لاستلهامها ، والاهتداء بها ، والبناء على ما فيها ، لأنها تتعرض لها من جوانبها كلها ، وتقدم عنها نظريات لها أهميتها البارزة ، وقدرها الذي لا يمكن انكاره فى مجالها .

هـ ـ القيمة والمشاركة (لويس لافيل)

« ان الكينونة لا معنى لها الا اذا كانت حاملة للقيمة . والقيمة لا تكون لها فعالية الا بشرط أن تعبر الكينونة عنها ، وأن تحققها . وهناك قمة أوحد يتماثل فيه المفهومان . »

« لافيل »

تقوم فلسفة « لويس لافيل » Louis Lavelle الذي يعتبر من أكابر الفلاسفة الفرنسيين المعاصرين على فكرة المشاركة . وهي فكرة أساسية لديه تربط بين أجزاء مذهبه ربطا محكما ، وتمنحه وحدة متماسكة يشير فيها النسبي الى المطلق اشارة تلقائية لأنه عماده ولأن قيمته كلها منه .

ولذلك فانه يجب علينا أن نقف مع هذه الفكرة لنوضحها ، ونجعل منها مدخلنا الى فلسفة لافيل القيمية .

ان « الأنا » حين يفكر فى نفسه يشعر ، فى نظر لافيل ، شعورا حتميا بحدودها ، وتبعيتها فى كل ما يخصها لظروف العالم المادي الذي يحيط به ، ولنشاط مطلق يتجاوز كل ما سواه ، ويحيطه بعنايته دائما ، ويشير الى أن الواقع كله صادر عن كائن يمتاز بمطلق استغنائه وكماله . (1)

وهو كائن يجب علينا ، اذا أردنا أن نتصوره الى حد ما ، أن نرجع الى وعينا لأنه أقرب وجود منا يمكن أن تقدمه لنا التجربة المباشرة .

ويمكننا أن نعرف وعينا لأنه حقيقة وجودنا التي لا نحتاج الى شيء لمعرفتها ، سوى نفسها .

فاذا تأملناه وجدناه فعلا ، ولم نجده شيئا ثابتا له حدود معينة هو محصور داخلها مثل الأشياء التي تكون هذا العالم .

ولكنه ، ومع هذا ، فعل تشوبه « القوة » لأنه فعل محدود لا يمتاز تحققه بالكمال . فنحن نخرج الى الحياة غير شاعرين ثم يظهر فينا الوعى شيئا فشيئا ابتداء من واقع خلق بدونه ، ويبقى يظهر فينا باستمرار ، ولكن من غير أن يبلغ كماله لأننا نبقى مرتبطين بأجسامنا التي تحدنا على الرغم من أنها وسيلتنا للانخراط فى العالم ، وربط علاقات بيننا وبينه .

ولهذا ، فهو ، فى نظر لافيل ، ليس كالكائن المطلق الذي يمتاز بكونه فعلا خالصا يقوم ، اذا صح القول ، على قاع من العدم اذ لا يوجد وجود يمكننا أن ننظر اليه كأساس له . فهو سبب ماهيته . وهو ، كما

1. — JEAN ECOLE, *L'existentialisme de Louis Lavelle,* Revue thomiste, n° 2, p. 393, Declée de Brouwer, Paris, 1952.

يقول «لافيل» في عبارات متنوعة يحاول بها الاعراب عن بدايته المطلقة أو ازليته ، الكائن الذي وضع نفسه ، وخالقها وسبب وجودها .

ولهذا فهو الوجود الحق . وأما وجود غيره فانه ليس كذلك لانه منه ، ولأنه لا يقوم ، ولا يمكن أن يقوم الا على « المشاركة » في وجوده كفعل .

ان فكرة المشاركة التي تذكرنا صراحة بأفلاطون هي الميزة الجوهرية لفلسفة لافيل . (2)

ويجب علينا لنتبين معناها واهميتها في تصور القيمة عنده أن ننظر اليها من جهة الله الذي هو الكائن — المصدري L'être-source والفعل الخالص ، يعنى من جهة المشارك ، ثم من جهة المشاركين ، يعني من جهة المخلوقين .

ان المشاركة من جهة الله احسان خالص ، كامل الحرية يقوم على اخراج كائنات أخرى الى الوجود ، وعلى منحها ، في كل لحظة ، العون الذي تحتاج اليه لتبقى على وجودها ، وتحقق ماهيتها به .

وهي من جهة المخلوقات مشاركة في فعل الخالق الذي لا توجد له غاية الا ان يخلق حريات أخرى ، وأن يكون معها جمعية روحانية ، تعين كل حرية فيها غيرها من الحريات على التفتح التام . (3)

« اننا لا نجد مشكلة لنقر بأننا نعرف نفوسنا من جهة كوننا أجساما ، كجزء يحتوي عليه كل يمتد امتدادا لا متناهيا من حولنا ، وهو كل يكون موضوع المعرفة . هذا ، وكون الوعى لامتناهيا بالقوة ، ومتناهيا في عملياته يفرض علينا في الوقت الذي يثبت فيه نفسه بالضبط ، أن نثبت فعلا يدعمه ، ويشارك فيه ..

وهكذا ، فالنشاط الذي نباشره صادر عن فعالية خالصة يتزود منها ، ويشارك فيها ، كما أن أجسامنا جزء من العالم ، ولا يمكن اثباتها بدونه .

---

2. — BOULQUIE, *L'existentialisme*, p. 117, P.U.F., Paris, 1952.

3. — JEAN ECOLE, *Louis Lavelle et sa philosophie*, Revue thomiste, n° 1, p. 153, 1952.

انني من حيث كوني ظاهرة أو جسما جزء من العالم ، ولكنني من حيث كوني « أنا » موجود ، فقط ، فى الفعل الذي أخلق به نفسي ، والذي أشارك به فى قوة مبدعة أضع لها حدا وهي فى ذاتها ، بدون حد .

ان الفعل الذي أقوم به يخرجني الى الوجود .. وأما النشاط الذي يغترف منه والذي يتجاوزه ، ومع ذلك ينسبه الى نفسه ، فهو نشاط مطلق لا يوجد شيء خارجه ..

هذه هي التجربة الاولى التي لي عن نفسي ، والتي ترمي بجذوري ، فى المطلق ، والتي تعرضها الميتافيزقا » (4) .

وهي تجربة يمكننا ان نتصور وضع الانسان والقيمة من خلالها فى فلسفة لافيل .

ان الانسان يظهر لنا قبل كل شيء كائنا ماديا « ولكن الحياة المادية التي يتصف بها ليست الا وسيلة لاكتساب الأخرى .. فهو يتلقى فى جسمه مظهر الحياة ليستطيع أن يعطى لنفسه الحياة أو الموت حقا » . (5)

وبابلفعل ، فهو كائن واع .. ولكن الوعي الذي يميزه فعل . « انه العملية التي تنتج ، حالة انتاجها للنور ، الكائن الذي هو أنا ، والذي هو ، على عكس موضوع المعرفة ، لم يكن يوجد قبل العملية التي تدركه » . (6)

فالأنا عند لافيل كالأنا عند الظاهراتيين لا يوجد مستقلا عن الموضوعات التي يعيها لأن وعيه لها هو الذي ينتجه ، ولأن هذه الموضوعات هي التي تملؤه ، وتبرزه ، وتسمح له بالنشاط . ولهذا نجده يقول : «ان الأنا قالب فارغ لا يستطيع الا اللا أنا وحده أن يقدم له طعاما » . (7)

وهكذا فالانسان ، لديه ، صاحب وضع خاص .

---

4. — LAVELLE, *Du temps et de l'éternité*, pp. 14-18, Aubier, Paris, 1945.
5. — LAVELLE, *De l'être*, pp. 48-49, Aubier, Paris, 1947.
6. — LAVELLE, *Les puissances du moi*, p. 11, Flammarion, Paris, 1948.
7. — LAVELLE, *De l'acte*, p. 401, Aubier, Paris, 1937.

انه ، اولا ، كائن منخرط في المادة التي تفرده وتفصله عن غيره .

وهو ، ثانيا ، كائن مدعو لاجتياز سياجها حتى يستطيع بأفعال الارادة والفهم ان يتجاوز نفسه الى صفاء الروح الواحد أو الى عالم القيمة اللامتناهي .

هذا ، ويعتبر لافيل الوجود في الانسان سابقا على الماهية . فهو يقول في كتابه : « بحث في القيم » ما يلي . « ان المشكلة التي تقوم على معرفة كون الماهية هي التي تسبق الوجود كالنموذج الذي يجب على الوجود ان يحاكيه ، أو على معرفة كون الوجود هو الذي يسبق الماهية كالنشاط الذي ينشئها مشكلة طائشة » . (8)

ولكنه لا يعتبرها كذلك في الواقع اذ سبق له ان بت فيها منذ سنوات واعطاها حلا وجوديا يمكننا الاطلاع عليه في أحد كتبه حيث يقول في سياق حديثه عن الانسان : « انه ينبغي لنا أن نقلب العلاقة التقليدية التي وضعها النظر بين معاني الماهية والوجود . فليست الماهية هي التي تسبق الوجود . ان الوجود لم يعط لنا الا للحصول على الماهية » (9) .

ويقول قبل موته بقليل ، متحدثا عن نشاط الانسان : « ان هذا النشاط يحتوي في نفسه على عدد لا متناه من التحديدات التي لا يزال يذكرها قبل أن يختار واحدا منها ليقوم بتحقيقه . ولهذا فهو نشاط لا توجد له ماهية ، أو بعبارة اخرى ، هو نشاط ماهيته ان لا تكون له ماهية حتى يكتسب واحدة . وذلك لأن وجوده هو وجود امكانه الخاص الذي يميل الى اكتساب ماهية . » (10)

ان الماهية ، عند لافيل ، ماهية كلية ، نعتمد عليها في أحكامنا ، وماهية قيمية تنشطنا على العمل ثم ماهيات ممكنة نختار من بينها الماهية التي نريد أن نحققها . (11)

وهي الماهية الفردية التي يسبقها الوجود والتي يسعى الانسان لاكتسابها حتى يجعل من نفسه هذا الوجود أو ذاك .

8. — Lavelle, *Traité des valeurs*, T 1, p. 292.

9. — Lavelle, *De l'acte*, p. 103.

10. — Lavelle, *De l'âme humaine*, p. 212, Aubier, Paris, 1952.

11. — Lavelle, *Analyse de l'être*, Revue de métaphysique et de morale, pp. 201-227, Juillet-Octobre 1947, Colin, Paris.

فالانسان هو الذي يمنح ذاته ماهيتها . ويتضمن هذا كونه حرا أو كون الحرية ذاته نفسها . (12)

ولذلك فانه يتحول الى شيء اذا فقدها .

هذا ، ولا يرى «لافيل» أنها قدرة مطلقة مثلما يرى ذلك سارتر ، ولا يرى ، أيضا أنها اختيار تعسفي لأن الممكنات التي تتبع طبيعة كل واحد منا وظروفه تحدها .

انها تعرف ، عادة ، بكونها اختيارا . والحقيقة أنها ضرورة باطنية ، ولكن فى أعلى صورها . ويعني هذا أنها ليست علية ، ولا ضرورة طبيعية ولكن ضرورة نشاط ينشيء أسبابه الخاصة بدلا من إن يتأثر بها . (13) وعليه فهي تحديد من أجل أسباب وبواعث خاصة يتناسب مع تبعيته لهذه الأسباب والبواعث . ولهذا فإن الأفعال التي تتصف بها أكثر من غيرها ، والتي يصفها الكمال فى نفس الوقت بسببها ، هي الأفعال التي لم يصر يوجد فيها اختيار بعد . » (14) عند لافيل .

ولا يعنى ما سبق أن الحرية يوجد لها حد ، عنده ، مثلما توجد للواقع حد . وذلك لأنه يفرق بينهما ولا يجعلهما فى مستوى واحد . فالواقع ، فى نظره اتمام . وأما الوجود الذي تكون الحرية ماهيته فهو ابتداء دائما . (15) .

ويتبين لنا هذا اذا عرفنا « أن الانا حسب رايه ، ليس واقعا معطى ، ولكن واقعا يبحث عن نفسه » . (16) ولهذا ، فانه يجب علينا أن ننظر الى الامام لا الى الوراء لنجد نفوسنا « فالأمانة تجاه الذات ليست بالكلية تجاه شيء أو ماض ، ولكنها ، ومن وراء كل شيء وماض ، تجاه مقصد ما لم يستطع أن يرضيه شيء ، ويمتاز بكونه يفتح أمامي ، دائما ، أبواب مستقبل جديد » . (17)

---

12. — LAVELLE, *Les puissances du moi,* p. 140.
13. — LAVELLE, *Traité des valeurs,* T. 1, p. 428.
14. — LAVELLE, *Les puissances du moi,* pp. 155-156.
15. — LAVELLE, *Traité des valeurs,* T. 1, p. 282.
16. — LAVELLE, *de l'être,* p. 208.
17. — LAVELLE, *L'erreur de Narcisse,* p. 132, GRASSET, Paris, 1939.

ان الوجود مشروع في أساسه عند لافيل . ولهذا ، فهو يقاسم الوجوديين شعورهم الحاد بالخطر الذي يتضمنه كل اختيار ، وبالطابع الذي يمتاز به كل قرار ارادي يقوم على عدم قابليته للنقض . وهو يقاسمهم هذا الشعور على الرغم من كونه يرى أن الانسان الذي يحيا في سبيل الله لا يمكنه ان يغرق في يأس الملحدين ، وان كان يعرف القلق والحيرة من حين الى حين . وذلك لأن حياته لا تفقد ذلك القلق الذي يمنحنا اياه كل فعل من افعالنا ، والذي لا يعبر عن شيء أكثر من تعبيره عن توتر آمالنا الأسمى ، وتعلقها بالغايات التي نريد تحقيقها . (18)

ان الوجود الذي يعلقنا بين الكينونة التي ستكون لنا ، والعدم الذي تبرز منه ، والذي يمكن أن نغرق فيه ، في كل لحظة وجود قلق حتما . ولكن هذا القلق ما هو في الحقيقة الا عكس لآمال يتجاهلها بعض الوجوديين . « انه الوجه السلبي لانفعال يمكننا أن نسميه انفعال الوجود . وهو انفعال يتلقى من يلتفت الى وجهه هذا ، أكبر الهزات ، ولا يرى امامه الا العدم ومهاويه . ولهذه الهزات ، ولهذا العدم أثر في نفوسنا لأن الوجود له ، أيضا ، وجه ايجابي لا يقبل الانفصال عن وجهه الآخر ، ولا نتحمل التفكير فيه .

هذا ، وتكشف لنا الحرية ، وهي تتردد بينهما عن القيمة التي يسمح لنا الوجود بالمشاركة فيها ، والتي تدعونا لنخصص لها كل جهدنا وحبنا . (19)

ان فلسفة لافيل وجودية اذا اعتبرناها من جهة تصورها للماهية الفردية ، ولكنها ماهوية اذا اعتبرناها من جهة تصورها لغيرها من الماهيات .

يرى لافيل أن الماهيات التي يعتبرها افلاطون مصادر لكائنات هذا العالم ، ونماذج لها موجودة في الله . وهي موجودة ، لهذا ، قبل ظهور الكائنات الخاصة التي لا توجد الا من حيث مشاركتها فيها .

فهي ذات أسبقية زمانية . ولها مع هذه الأسبقية افضلية قيمية ، في نظر لافيل ، لأن المعتبر ، عنده ليس هو الوجود ، أي الاختيار الحر للذات ، ولكن اختيار الماهية الملائمة لأن الوجود ، في ذاته ، لا قيمة له ، ولأن الماهية هي التي تقومه . (20) ومن هنا ، نفهم ان الطريق الى

18. — LAVELLE, *La présence totale*, pp.11-12, Aubier, Paris, 1962.

19. — LAVELLE, *Traité des valeurs*, T 1, pp. 284-285.

20. — LAVELLE, *De l'acte*, p. 104,

الماهية هو نفس الطريق الى الخير (...) ، وان خير كل شيء هو ، أيضا ماهيته . « وهكذا » فالماهية تكتفي بذاتها « وليس الوجود مثلها لأنه في حاجة اليها ، ولا يمكنه ان يكون الا اذا شارك فيها . (21)

ويرى لافيل أن العالم الحسي تابع لعالم المثل . وهو عالم لا نستطيع أن نعيش الا في ظله لأنه مثل الشمس التي لا نتحمل نورها .

ويرى ، أيضا أن الأفكار هي التي تكون الواقع الحقيقي ، وهي التي تقدم لنا المعايير الضرورية لتوجيه سلوكنا .

« ان العالم الحقيقي هو عالم المثل ، وليس عالم الأشياء . فنحن نشعر بأننا في نور بمجرد ما ندخل فيه . وتظهر لنا طبيعتنا الخاصة اذ ذاك ، ويظهر لنا مصيرنا والسلوك الذي يجب ان يكون لنا ، وتظهر لنا علاقاتنا بالكائنات الأخرى ، في نور متحرك يرتاح له بصرنا ، ويجذب ارادتنا . فاذا فارقناه استسلمنا بمجرد مفارقتنا لـه لقوى الطبيعة العمياء ، وصرنا لا نحس ، بعد ذلك الا بعبوديتنا وبؤسنا . هذا ولا نجد النور الذي نضيعه الا اذا رجعنا الى ذلك العالم الخفي » . (22)

وينبغي أن لا نعتقد أن هذا العالم لا يوجد فيه الا نوع واحد من الانسان يجب نقل صورته على كل من يملك الطبيعة الانسانية ، او لا توجد فيه الا معايير جد دقيقة لا تترك مجالا للابداع الشخصي . ان الأفكار تحتوي على كل الممكنات التي قد نختار من بينها . وذلك حتى يكون اختيارنا لبعض منها اختيارا شخصيا نستطيع أن نرسم به وجها لنا لا يشبهه أي وجه آخر .

انه يوجد مثل أعلى انساني يقودنا لاختيار ما نختاره . وهو مثل يجب على كل واحد منا أن يتعرف عليه وأن يكتشفه في كل يوم ، وفي كل اختيار يجب عليه أن يقوم به .

وتوجد ، أيضا ، ماهيات قيمية تفرض نفسها علينا ، كما تفرض نفسها على كل كائن يفكر . وهي التي يرجع اليها الانسان ليكون نفسه طبقا لما يجذبه منها ويتعلق به .

---

21. — LAVELLE, *Introduction à l'Ontologie*, p. 83, P.U.F., Paris, 1951.

22. — LAVELLE, *La conscience de soi*, p. 60, Grasset, Paris, 1953.

ويظهر لنا من هنا ان لافيل الذي يوافق الوجوديين فى نظريتهم عن الوجود والماهية لا ينظر الى القيمة مثلما ينظرون اليها . انها ، عنده ، ليست من ابداع انسان مطلق الحرية ، ولكنها حقيقة ثابتة ذات وضع ممتاز يجعل منها سر الوجود ، ونور السلوك . ولذلك فهي تهم كيـان الانسان كله ، ولا تهم فهمه فقط .

فنحن ، أمام العالم ، مثل ناس أمام مشهد أو لغز يحاولون فهمه أو حله . فاذا نسيناه ، ونظرنا الى القيمة تركناه وراءنا لنقرر هل يجدر بنا أن نتحمل عبئه وعبء الكائنات أم لا ؟

ان التصور الذي يمنحه لنا واحد بالنسبة الينا ، ولكن القيمة التي نمنحها له متعينة وفردية .

ولهذا تتقدم الارادة فى مستواها ، ويتأخـر الفهـم لأن الارادة هـي التي تستطيع أن تجعلها تتحقق بنقلها من عالم الممكنات الـى العـالم الواقعي . (23)

هذا ، ويرى لافيل « أن القيمة ، مهما كانت ، لا تقبل الانفصال عن نشاط اختياري يقوم بتمييزات بين صور الواقع المختلفة ، تبعا لدرجة مناسبتها لنا ، أو قرابتها منا (24) . وذلك لأن كل كائن له وجهة نظر خاصة به عن العالم . وهي وجهة يصير بها مركزا لعالم يتكون من حوله تبعا لمصالحه الخاصة ، ويجعله يرى ، عمليا أن لا وجود الا لما يهمه اما لأنه فى حاجة اليه ، واما لأنه يفتنه . ويعني هذا أن القيمة تنكشف لنا حين تزول اللامبالاة ، وننخرط فى عالم لا يبقى مجرد مشهد بالنسبة الينـا لنتخذ ازاء ما يجري فيه هذا الموقف دون ذاك .

ويبدو لنا اذا تأملنا مواقفنا ازاء ما يجري فى العالم ان تقويمنا للوجود اذا كان عن معرفة بالأشياء ، وتقدير لها لكوننا نرغب فيها ، عبارة عن اثبات لما تتطلبه الحياة نفسها .

وليست الحياة قبل توجه الفكر اليها سوى حركة تقويم تلقائي . (25) وذلك لاننا نختار فى هذه الحال ، ولكن اختياراتنا فيها مفروضة علينا لانها تكون تابعة لمقتضيات حاجاتنا الأساسية والمباشرة .

---

23. — LAVELLE, *Traité des valeurs,* T 1, p. 25.

24. — *Ibid,* p. 186.

25. — LAVELLE, *Traité des valeurs,* T 1, p. 187.

فاذا ظهر التفكير لدينا ، وصار بامكاننا النقد طرحنا فوق بساط البحث القيم التي اكتشفناها ، أو فرضت علينا ، وأعدنا النظر فيها للتمييز بينها.

وعليه فالنقد هو الذي يخلصنا من حالة الخضوع التي تفرضها مقتضيات الحياة علينا ، وهو الذي يوصلنا الى اكتشاف القيم الحقيقية ، واختيارها دون غيرها بفعل باطني يجعلنا نشارك فيها ، ونتمسك بها .

ولا يتعلق هذا النقد بكل قيمة على حدة ، بل بالقيمة الكلية . وهو نقد نصل بواسطته الى أن نعرف أنها تقيم مع متطلبات الروح نفسه .

ويظهر لنا ، من هنا ، أنها لا توجد بالنسبة الينا الا اذا جعلت منها الارادة مشروعا لها ، كما يظهر لنا أن دور الفهم ، فى مجالها يقوم على انارة الارادة حالة بحثها عنها ، وكشفها لها وتعلقها بها . (26)

« فوظيفة الفهم ، هنا تقابل وظيفة الارادة تقابلا لابد منه لأنه شرط لمشاركة وعينا المتناهي فى عالم يتجاوزه من الخارج ، ومن الداخل أيضا ، ولأنه هو الذي يجعل الانسان مبدعا فى العالم ، بالقدر الذي يغرف فيه من المنبع المشترك الذي يصدر عنه نشاطه الخاص ووجود العالم ، وبالقدر الذي يقبل أن يجتهد فيه من أجل المحافظة على القيمة أو تحقيقها » . (27)

« ان فلسفة القيمة نوع من ميتافيزقا الاحساس والارادة لأنها لا تبحث عن تصور للوجود ، ولكن عن معنى لا يمكن أن يكون موضوع تأمل واستنتاج بل عبئا يجب حمله . ويساوي اكتشافه تعميق المسؤولية المزدوجة الملقاة على عاتقي تجاه نفسي وتجاه العالم » . (28)

فالانسان هو الذي يعطي للقيمة معناها سواء كانت قيمة علمية أو فنية أو أخلاقية لأنه هو الذي يعترف بها ، ويرضى ، حالة كونه حرا ، بالمحافظة عليها وبتحقيقها . « انه لواضح أن الحكم على القيمة لا يستطيع أن يقوم به أحد الا طبقا لمبدا يحمله فى أعماقه . وذلك لأن القيمة يجب تجريبها ، ويجب اخضاع كل واقعة تثار لتبريرها الى حكمنا الخاص — ولهذا فاننا لا نستطيع حتى أن نلجأ الى سلطة الله لمعرفتها لأن وعينا هو الذي يحكم

---

26. — PIERSOL, *La valeur dans la philosophie de Louis Lavelle*, pp. 16-18, Lyon, 1959.

27. — *Ibid*, p. 20.

28. — *Ibid*, p. 29.

حتى على قولنا : « ان الله هو القيمة العليا » . « وعليه فانه لا توجد واقعة طبيعية واجتماعية يمكن أن تستنتج القيمة منها لأن القيمة هي التي تحكم عليها . وهذا كاف لالغاء كل النظريات التي تؤسس القيمة على قوانين الطبيعة والتاريخ والمجتمع . » (29)

فالقيمة لها بداهتها الخاصة ، ولا تحتاج الى غيرها للدلالة عليها أو الحمل على الايمان بها لأنه يتبين لنا فيها ، وهي تشرق علينا « أن حضورها هو الذي يبرر الأشياء ، والأشخاص ، والحياة . » (30)

انها تقيم فى أعماق الكائنات ، وتنكشف للحساسة بقدر ما تكون مرهفة الادراك انكشافا مباشرا ، وللارادة بقدر ما ترضي العمل من أجل تحقيقها .

وأما الفهم فان دوره مقصور على تعرفها كلما أثبتت لنا وجودها .

وتمتاز بكونها تتطلب التحقيق ، وان كانت لا تجد الحد الذي تقف عنده فى تحقيقها ، لأنها تتطلب ، دائما تجاوز ما بلغت اليه . فهي مثل خميرة فى قلب الوجود ذاته ، وليست شيئا أو قوة . وهي ، اذ تنفذ فى الواقع ، وتتخذ فيه وجها محسوسا لا تجعل من ذلك غايتها لأنه لا توجد لها غاية سوى ذاتها . فلا الموضوع يمكن أن يكون غاية لها ، ولا النشاط الانساني لأنما موجودان فى الزمان وهي فوقه . ولذلك فهي التي تبرر وجودهما ، وتعطيهما معناهما .

ويتبين لنا ما نقوله اذا تأملنا الكيفية التي تعمل الارادة تبعا لها .

ان الارادة التي تعزم على القيام بنشاط تفترض مقصدا تبغي تحقيقه فى زمان مستقبل وتختار هذا المقصد لأنها تنسب اليه قيمة ما يقاوم التعلق بها جريان الزمان مقاومة تدل على أنها ليست من الزمان ، وان كانت تتجسم فيه . « فنحن لا نستطيع أن نعتبر القيمة من غير أن نرى فيها مطلقا ، ومن غير أن نطلب لها الأبدية . ولهذا فانه لا يمكنها أن تنفذ فى الزمان من غير أن تدخل معها الديمومة التي هي طابع أبدية الروح ، والتي توجد حاضرة فى كل لحظات الزمان التي تقسمها من غير أن تقدر على كسرها . » (31)

---

29. — LAVELLE, *Traité des valeurs,* T 1, p. 569.

30. — PIERSOL, *Op. Cit.,* p. 40.

31. — LAVELLE, *Traité des valeurs,* T 1, p. 397.

« ان الزمان يعطي لنشاطنا بتمييزه بين الماضي والمستقبل منفذا ، أي وجهة تكون أمانتنا تجاهها الديمومة التي لا يقومها الا تقدم أخلاقي هو انتصار فينا لقوى الروح على قوى الطبيعة » . (32)

ولذلك ، فالتفكير في الزمان ، عند لافيل ، تفكير في القيمة ، وفي مصير الانسان . وهو حقيقة لا يمكن أن ندرك بعدها ، في نظره ، اذا وضعناها في منظور قيمي لأن التفكير في القيمة هو الذي يمنحه معنى ، ولأن القيمة هي التي تسمح لنا بالصعود الى الابدية التي هي مصدره .

ان الزمان تابع للكينونة لأن الكينونة هي التي تنتجه ، وتمسكه حتى لا يزول . ولا يعني هذا أنها تسبقه سبقا زمانيا لأنه لا يمكننا أن نتصور ترتيبا بينهما يكون فيه الزمان قبل الكينونة ، مثلا ، وتكون فيه الكينونة قبل الزمان في زمان .

فالكينونة هي الاولى وجوديا . وهي المبدأ الذي يصـــدر الزمان عنه بماضيه وحاضره ومستقبله . ولذلك فلا يمكن أن تكون فيه . انهـــا أبدية . وتمتاز أبديتها بكونها تشبه حاضرا ثابتا لا يعوزه شيء ، ولا يمكنه أن يحتاج الى غيره ، لا الى ماض يسبقـــه ، ولا الى مستقبـــل يأتي بعده . (33)

وأما الزمان فانه لا معنى له الا بالنسبة للوجود لأنه هو الذي يسمح للأفراد أن يبدعوا نفوسهم بتحقيق الامكانيات الممنوحة لهم فيه . وهو في خدمة القيمة لأن القيمة هي التي تمنحه سبب الوجود ، وهي « التي تولده حتى تستطيع التجسم فيه » . (34)

هذا « ومن الواضح ، عند لافيل ، أن القيمة لا يكون لها وجود في عالم بدون زمان ، أي في عالم تعطي الاشياء والحوادث كلها فيه دفعة واحدة ، وفي معية فضائية خالصة » . (35)

ان الزمان هو الذي يجعل نشاط الأنا ممكنا . وهو نشاط يستطيع أن يرجع الى نفسه ليكشف فيها المنبع الذي يصدر عنه كل شيء ، ونشاط

---

32. — Piersol, *La valeur dans la philosophie de Louis Lavelle*, p. 113.
33. — *Ibid*, p. 114.
34. — Lavelle, *Traité des valeurs*, T 1, p. 408.
35. — *Loc. Cit.*

يثبت لنا أن الزمان هو طريقنا الى الأبدية ولكن بشرط أن نجعله كذلك ، وبشرط إن نوجه فهمنا وارادتنا توجيها يكون فيه اعمالهما ممكنا لنا ، ولا يبتلعنا فيه موضوعهما أبدا .

هذا ، ومهما يكن من أهمية الزمان فى تجسيم القيمة فانه لا يتم ، ولا يمكن أن يتم الا اذا اختارتها حرية ، وقامت تعمل من أجل تحقيقها لأنها لا تكون قيمة معترفا بها الا فى موقف ما ، وبالنسبة لهذا الشخص او ذاك .

وبما أن الحرية لا تكون الا لشخص ، وبه ، فان الشخص هو القيمة العليا .

« ومن الممكن أن نقول عن كل انسان بأن قيمته متناسبة مع درجة الحرية التي يقدر على اعمالها ، أو مع ما له من قدرة على الصعود المستمر الى منبع نشاطه الخاص الذي هو منبع كل شيء » (36)

ان الحرية تعطى للانسان ، ولكنها لا تصير حريته الا اذا قبض عليها بيديه ، وتمسك بها ، وجعلها حريته ، وكون نفسه بواسطتها « لأن الحياة الروحية كلها لا يمكن تصورها الا فى تكوين الانسان لشخصيته تكوينا لا يمكن الا بالاستيلاء على الحرية واستعمالها لهذه الغاية . ومن المستحيل أن نفرق بين الفكرة التي لنا عن نفوسنا ، وبين نشاط حريتنا . وذلك لأن الأنا لا يتحرر من الطبيعة والقدر الا بالحرية ، ولا يصير منبعا أصيلا للكينونة والحياة فى العالم الا بها ، ولا ينجح فى تحويل أعماله الخاصة الى أعمال له ، وفى تبريرها أيضا ، الا بها » . (37)

ان القيمة لا تكون قيمة الا فى موقف ، ولفرد ما كما سبق لنا ، ولذلك فهي تقدم نفسها للوعي فى صورة الممكن الذي يناقض الواقع . وتقدم نفسها له بهذه الكيفية لتتخصص ، وتتجسم فى الزمان من جهة ، ولتحمل الحرية على تجسيمها من جهة أخرى لأن الحرية هي التي تسعى لتحسيمها حين تحاول أن تدخل عناصر توحيد فى عالم يسوده الاختلاف، وحين تريد أن تجمع بين ما هو كلي وفردي . وهي ، اذ تقوم بهذه المهمة تعرب عن امتلاكها لنفسها ، وعن تحررها ، واستقلالها ، وتخلصها

36. — PIERSOL, *Op. Cit.*, p. 127.

37. — LAVELLE, *Les puissances du moi*, p. 163.

من كل ما هو غريب عنها . وتعرب ، أيضا ، عن وضع الشخص الذي يتصف بها فى خدمته للقيمة اذ تبدي لنا أن القيمة تتجسم بواسطة الشخص ، والشخص يبدع نفسه بمتابعته لها ، وبحثه عنها (38) .

هذا ، ويرى «لافيل» أن لا حق لنا فى المقابلة بين الكينونة والقيمة الا اذا رفضنا أن نميز بين الكينونة والشيء أو الواقع من حيث جانبه الظاهراتي . (39)

ونرى « اذا اعترفنا بأن الكينونة هي ، قبل كل شيء ، حيث تعمل ، وحيث تتحدد بنشاطها ذاته ، أن المشكلة ليست فى معرفة الكيفية التي يمكننا أن نفكر فى القيمة بواسطتها مع نفيها عن الواقع ، ولكن فى الكيفية التي يمكننا أن ندخلها ، بواسطتها ، فى تجربة تحققها » . (40)

وبما أنه يوجد نوع من التطابق بين القيمة والكينونة التي نعتبرها فى منبعها أي فى باطنيتها وفى فعلها المولد ، لا فى خارجيتها وظاهراتيتها فان التفرقة بينهما غير ممكنة لأن باطنية الكينونة هي الكينونة حالة تحققها للأسباب التي تبررها .

ويمكن أن تقع هذه التفرقة اذا اعتبرنا الكينونة المجلوة التي تتطلب خارجيتها التي هي أثر عجزها عن التحقق ، تفسيرا من خارج دائما .

وعليه فباطنية الكينونة التي تقيم فى امتلاء Densité روحاني ليست كظاهريتها لأنها قيمة الكينونة أو كينونة القيمة . .

وعليه فان تجربة الكينونة اذا كانت كافية تختلط مع تجربة القيمة . وذلك لأن الكينونة « تمنحنا ما هو أكثر جوهرية فيها بواسطة علاقتها بما هو جوهري فينا » . (41)

فهي التي تمنح نفسها الأسباب التي تخص وجودها والتي هي باطنية بالنسبة اليها ، ولا يمكن أن تمنح لها من خارج .

---

38. — PIERSOL, *Op. Cit.*, p. 129.

39. — LAVELLE, *Traité des valeurs*, T 1, p. 331.

40. — *Ibid*, *p.* 254.

41. — *Ibid*, p. 325.

وعليه فانه « لا يوجد فوقها أي سبب لها يمكن أن تشتق منه » .(42)

فالقيمة ليست أسمى منها حتى تقوم عليها ، وهي ليست شيئا الا القيمة حالة ابداعها لذاتها . هذا ، وليست القيمة الا فعلها . وهي مماثلة للفعل الذي تحقق به نفسها ، وللفعل الذي تريد به القيمة نفسها وهي تبدعها . (43)

« ان الكينونة لا معنى لها الا اذا كانت حاملة للقيمة ، والقيمة لا تكون لها فعالية الا بشرط أن تعبر الكينونة عنها ، وأن تحققها وهناك قمة أوحد يتماثل فيه المفهومان » (44)

ولهذا « فانه يتحتم علينا أن نعتبر الكينونة كتجاوز للمظهر الذاتي ، وان نعتبر القيمة كتجاوز للأنانية الكلية . » (45)

ويعنى هذا أنهما تتضمنان تجاوزا للذاتية الفردية . فهما ليستا من الأشياء . ولذلك فلا يمكن أن تدركهما الحواس مباشرة ولا المعرفة ، ولكن نوع من الحساسية بحضورهما والاستجابة لندائهما .

فاذا اعترفنا بهما قبلنا أن نتحمل عبئهما وأن نحققهما فى العالم لأن كلا منهما فعل باطني « ولا يمكننا أن نمتلكهمـــا فى مستـــوانا الا اذا حققناهما » . (46)

هذا والذي يجعل علم الوجود ، وعلم القيم يفترقان ويتداعيان شيء واحد هو روحانية الكينونة والقيمة .

فهما يفترقان من حيث اعتبارنا للكينونة كمشهد لا نبالي به ، ويتداعيان من حيث كوننا ندرك بباطننا باطن الكينونة التي تزول كمشهد بالنسبة الينا لتصير طلب تحقيق . وذلك لأن كل اثبات يقع انطلاقا من الكينونة هو ، فى نفس الوقت عبارة عن ابتداء عمل من الارادة . (47)

---

42. — Lavelle, *Introduction à l'ontologie*, p. 19.
43. — Piersol, *Op. Cit.*, p. 136.
44. — Lavelle, *Traité des valeurs*, T. 1, p. 313.
45. — *Ibid*, p. 336.
46. — *Loc. Cit.*
47. — Piersol, *Op. Cit.*, *p.* 137.

« ان الاثبات نفسه صورة ما من العمل ، أي عمل الفهم » . والعمل نفسه نوع من الاثبات يبدع موضوعه بالارادة بدلا من أن يعتبره أمرا قد وقع بعد .

« فالنظام العملي ، فى نظر لافيل ، يتجاوز النظام النظري لأن العمل هو الذي نتحمل بواسطته جزءا من الكينونة نتطابق به ، الى حد ما ، مع الكينونة فى باطنيتها المبدعة . » (48)

ويظهر لنا أن القيمة تتأرجح بين الذات والموضوع ، والفعل ، والمعطي ، والفردي والكلي ، لأنه لا يوجد لها ميدان ثابت ، ولا مكان تقيم به . ومن الممكن أن نعتبرها من جهة الكينونة كالفعل الذي تبدع به وجودها الخاص ، ومن جهة الذات كالوعي الذي تفهم به أنها ذات عروق فى الكينونة ، وأن كيانها الفردي ليس شيئا غير الكينونة الكلية .

« ان الكينونة نشاط لا خلل فيه ، ونشاط مبدع لنفسه ، ولكل ما هو موجود . وهي ، فى آن واحد ، فكر أسمى ، وارادة مطلقة ، تبرر ذاتها وكل ما يتبعها » . (49)

وأما القيمة فانها معيار يتطلب أن تتكيف معه طبيعة الذات الخاصة، وطبيعة عالم الأشياء . وذلك لأنها لا تستحق اسمها الا بقدر ما هي قيمة معاشة وبقدر ما تجعلنا نلتزم ، وبقدر ما نقبض على الواقع بواسطتها ، وبقدر ما تغير مصيرنا ومصير العالم .

ولذلك فهي العلاقة الروحانية بين الكينونة التي هي منبع كل موجود ، والوعي المبدع لذاته ، والمبرر ، فى مستواه ، للواقع الذي يندرج فى نطاق نشاطه . (50)

ويعبر تعددها عن شروط الامكان التي يتطلبها كل نشاط روحي يجب أن يجد تبريره فى نفسه حتى يتسنى له أن يكشف عنها بواسطتها . (51)

وهي أنواع :

القيمة العقلية التي هي الحق . وتدل علىامتلاك الروح للواقع من حيث هو خارج عنا امتلاكا يمتاز بكونه ضمنيا ، دائما ، لأن الواقع

48. — PIERSOL, *Op. Cit.*, p. 142.

49. — *Ibid*, p. 145.

50. — PIERSOL, *Ibid*, p. 149.

51. — LAVELLE, *Traité des valeurs*, T. 2, pp. 18-19.

لا يمنحنا نفسه ، ولكن تصوره الذي لا يوجد له معنى الا بالنسبة الينا . (52)

والقيمة الأخلاقية التي هي الخير . وتدل على المثل الأعلى للارادة مثلما يدل الحق على المثل الاعلى للفهم . ومن الواجب علينا أن نفرق بينهما لأن الفهم يحاول أن يعيد بناء عالم قد تم اعطاؤه .

واما الارادة فانها تحاول ان تغير هذا العالم المعطي ، وأن تخرج عالما جديدا تكون هي علته الحقيقية . وهي ، اذ تحاول ذلك ، تهدف الى تقوية نفسها ، أو تعميقها ، أو الى ادراك ارادة أخرى والاتصال بها من أجل تقدم روحاني . (53)

ومن الممكن أن نقول عن القيمة الأخلاقية بأنها قيمة النشاط من حيث هو مبدع للشخص .

واما القيمة الثالثة فهي القيمة الجمالية التي تكون وسطا بين القيمة العقلية ، والقيمة الأخلاقية . وتمتاز بكونها تستطيع الانطباق على كل مظاهر الواقع ، ولكن بشرط تحويلها من صورة الى أخرى . وذلك لأنها لا تنشأ الا حيث يمكنها أن تبرز تطابق الواقع والمثل الأعلى . وتمتاز ، أيضا ، بكونها تتضمن السرور بحضور الأشياء فى العالم فى الوقت الذي يكتفي فيه العلم بالاشارة الى هذا الحضور ، وفى الوقت الذي تكتفي فيه الأخلاق بجعله وسيلة لغاية تتجاوزه . (54)

هذا وللويس لافيل ترتيب للقيم يبين بوضوح كاف ان القيم المختلفة يجب أن تكون متضايفة مع وظائف الوعي ويجب أن تكون فى آن واحد نيتها وغايتها ، أي نية هذه الوظائف وغايتها .

وهو ترتيب شامل وتدرجي .

انه شامل لأن هذه الوظائف كلها متساوية فى كونها ضرورية لحياة الروح ، وفى تعبيرها عن وحدته .

---

52. — *Ibid*, p. 26.
53. — *Ibid*, pp. 28-29.
54. — *Ibid*, pp. 30-31.

وهو تدرجي لأن بعضها شرط لبعض . وهي كـــذلك حتى تسمح للوعى الذي يعيش فى الزمان بالارتقاء اللامحدود فى سلمها . وبما أنه لا يمكن لأية وظيفة من وظائف الروح أن تنفصل عن الروح الكلي ، فانه يجب علينا أن نعثر فى كل قيمة خاصة على « كل » القيمة الكلية . ويعني هذا أن القيمة فى جهة ، والروح فى جهة أخرى ، ولكنه لا يعني أن بعضهما مقطوع عن بعض لأن القيم فى علاقة مع وظائف الوعي الأساسية دائما ، ولأن كل وظيفة من وظائف الوعى تعبر عن ذلك الرباط بين الذاتية والموضوعية الذي هو نفسه شرط كل مشاركة . (55)

هذا ويعتبر « لافيل » ترتيب القيم توسطا بين وحدة القيمة ولا تناهي القيم الخاصة التي تمتاز كل واحدة منها بتعينها وارتباطها بذلك العمل أو الشيء ، أو الحادث .

ويعتبره ، أيضا ، ترتيبا يحدد مجموعة من الطرق الـــكبرى التى ينخرط فيها روحنا بمجرد ما يأتي الى العالم ليجد فيه الظروف التي يعبر بها عن نفسه ويحققها . (56)

فالمشاركة تفترض ، أولا ، نوعا من الرجوع الى الكون الذي يمثل الأنا جزءا منه ، وجزءا منه متأثرا به باستمرار . ولهذا فانه يمكننا أن نقول بوجود قيم للحساسية وهي **القيم الوجدانية** التي يظهر لنا منها أن الكائن يقدر كل ما يستطيع أن يخدم وجوده الفردي ، أو أن يهدده فى حالتي اللذة والألم اللتين هما حالتان تابعتان للجسم ولظروف وجوده الموضوعية . وتعتمد هذه **القيم على القيم الاقتصادية الخاصة** التي هي عمادها ، وتتفتح على مظاهر الوعى كلها ، مهما كانت درجتها ، وتتجاوز القيم الاقتصادية التي يمكن أن تبقى ، بموضوعيتها نفسها ، مستقلة ، كما هو الشأن فى كل اللذات التي تناقض المنفعة بدلا من أن تترجـــم عنها . (57)

ومن الممكن أن ينفصل الشخص عن مصلحته الخاصة ، وأن يهتم بهذا الكون نفسه ، لا للحكم عليه ، ولكن من حيث كونه موضوعا خالصـــا للتأمل بالنسبة اليه . وفى هذه الحال ، فانه يصطدم بنوع آخر من القيمة الجمالية . ويكون اصطدامه بها القدر الذي يؤثر فيه هذا الكون ، ويتمتع بحضوره الخالص أمامه .

55. — *Ibid*, pp. 32-33.

56. — *Ibid*, p. 32.

57. — *Ibid*, pp. 33-34.

فاذا أعرض عنها ، والتفت الى الموضوع الذي ينتجها ، ولكن ليعتبره فى واقعيته الخالصة ، ومن حيث كونه قابلا للمعرفة ، كانت له **القيمة العقلية** . وهي قيمة يتجلى له العالم معها فى مظهر الحقيقة التي هي الوجه الموضوعي للجمال . هذا ، وكما أن المنفعة فى الزوج الأول من القيم لا تتطابق بالضرورة مع اللذة فان الحقيقة قد تبدو لنا مستقلة عن الجمال كما هو الشأن حين نفكر فى وجود جمال وهمي لا أثر له فى الواقع . (58)

هذا ، وتأتي بعد القيم الجمالية والعقلية **القيم الأخلاقية والروحانية** التي ينفصل فيها الشخص عن كل مصلحة ذاتية وفردية ، وينفصل فيها أيضا ، عن الموضوعية التي كانت تفرض نفسها عليه فى القيم العقلية والجمالية لأنه يصير يعتبرها كشاهد ، ووسيلة واداة . (59)

ان القيمة هنا تسكن الروح نفسه ، ومن حيث تقبل ارادتنا الفردية الخضوع لها وله .

ولهذا فانه يمكننا أن نعتبرها فى هذا المجال قلبا حقيقيا للقيمة تعتمد فيه على اخضاع لكياننا كله ، وهي التي كانت فى الزوج الاول من القيم تخضع للفردية والجسم .

ويمكننا أن نقول بأن القيم الروحانية التي تعني الروح نفسه تاتي فى القيم الأخلاقية لتتجسم فى شخص آخر لنا معه علاقات جد مخالفة للعلاقات التي لنا مع الأشياء .

ان القيم الأخلاقية ينبغي تحديدها بالعلاقات مع الأشخاص أكثر من تحديدها بتنظيم الارادة نفسها . وهذا على الرغم من أن العلاقات مع الأشخاص تهم الارادة دائما . (60)

هذا ، وتحتوي القيم الروحانية على القيم الأخرى كلها لأنها تكون قمة سلمها ، ولأن كل قيمة لا تعبر فى الحقيقة الا عن صورة لها ، شرطية او مشتقة .

58. — *Ibid,* p. 34.
59. — *Loc. Cit.*
60. — Lavelle, *Traité des valeurs,* T 2, p. 35.

ومن الممكن أن نقول ، حسب لافيل ، بأن سلم القيم يعبر عن قرب القيم أو بعدها من المطلق كما تعبر القيمة عن علاقة كل شيء وكل عمل به لأنه ، فى آن واحد رأس القيم ، والقيمة الحاضرة بالمشاركة فى كل القيم الأخرى .

ويعني هذا أن القيمة ليست الغاء للمتناهي فى فائدة اللامتناهي ، ولكن حضورا للامتناهي فى المتناهي . (61)

« انها حالة تحققها ، اشارة الى الله . وهي ، حالة انعدامها شهادة على الدعوة الملحة التي يوجهها الله الينا لنشارك بدون انقطاع فى خلق نفوسنا، وخلق هذا الكون . (62)

هذه هي فلسفة لافيل القيمية باختصار . وهي فلسفة تجعل القيمة عمادا للكون بواسطة المشاركة التي تدل ، فى النهاية ، على أن كل شيء من القيمة واليها ، وعلى أنه لا يمكن أن يكون شيء بدونها .

ولذلك نجدها فى البداية منبع جود ، وفى النهاية غاية طموح وتطلع واهتداء .

ولعل هذا هو الذي يجعلنا نشعر ونحن نطلع عليها فى فلسفة لافيل أننا نتطلع الى نور ، ونسير على نور ونطلق من نور .

ولعل هذا ، أيضا ، هو الذي يجذبنا الى هذه الفلسفة التي تعلمنا التفاؤل ، وتحضنا عليه تجاه المطلق الذي نشارك فيه بواسطة القيمة ، وتجاه نفوسنا التي تتطلع اليه بالتفاني فى خدمتها والحيـــاة بها ومن أجلها . .

61. — *Ibid*, p. 527.
62. — *Ibid*, p. 538.

الباب الرابع
القيمة وفلسفتها

« تصدر كل قيمة مؤهلة عن القيمة المؤهلة الخالصة التي لا تخالف فيها . ولهذا ، فهي تحافظ على شيء ما من المطلق الذي تعبر عن أحد مظاهره . انها مطلقة نسبيا تجاه القيمة المطلقة مطلقا » .

« دوفـو »

1 : ـ وجود الانسان

ان التساؤل عن وجود الانسان فى هذا العالم وعما يصدر عنه فيه هو الذي يجعل من البحث فى القيمة قضية فلسفية ذات أهمية من الدرجة الأولى .

ولذلك فانه يظهر لنا ، اعتمادا على ما تقدم فى الأبواب السابقة ، أنــه لا يمكننا أن نبت القول فى مسألة القيمة الا اذا رجعنا الى الانسان ، وحاولنا أن نعرفه فى حدود ذاته ، وفى علاقته بما يحيط به ، وعلاقته بالغايات التي يصبو اليها لأنه هو المعنى الأول بأمر القيمة ، ولأن القيمــة لا يمكننــا أن نتصورها الا فى علاقتها به ، كما سبقت الاشارة اليه .

فالعالم الذي لا يوجد فيه ، أو تجاهه ، انسان ، أو وعي يتأثر به ، ويؤثر فيه ، لا يمكن أن يكون عالما قيميا مهما كان وضعه لأنه يكون ، فى هذه الحال ، عالما مغلقا ، مسجونا فى حدود ذاته معتما لا يعرفه أحد ، ولا يمكن أن يقال عنه شيء .

ان الانسان هو الذي يكشف النقاب عن العالم لانه يتحتم عليه ، وهو يخرج الى الوجود كجزء منه أن يلتفت اليه ، وأن يهتم به على الرغم منه لأن استمرار وجوده متوقف عليه .

فهو لا يستطيع أن يستغنى عنه ، ولا أن يكتفي بذاته لأن وضعه يفرض عليه الارتباط به ، والا لما كان انسانا ، ولما استطاع أن يكون الانسان .

ان الانسان ذلك المجهول ، كما يقول الدكتور « ألكسيس كاريل » هو المشكلة الكبرى وليست القيمة . فمن هو يا ترى ؟ وهل يمكننا أن نقول عنه شيئا يرضي فضولنا ؟

ان الجواب عن هذين السؤالين أمر صعب للغاية ان لم يكن مستحيلا . ولهذا فاننا لا نجد لدى الفلاسفة القدامى أو المحدثين ما يمكننا اعتباره فيما يتعلق به ، فصل الخطاب ، وكلمة الختام .

فالعجز الذي يصيب الانسان ، وهو يرجع الى نفسه ليعرف حقيقتها صفة يمتاز بها عامة المفكرين .

ويظهر لنا أن لا سبب لهذا العجز فى تبين حقيقة الانسان الاكثرة الوجوه التي يظهر عليها ، والتي لا يمكن احصاؤها ولا التأليف أو الربط المعقول بينهــا .

فهو ، كما يقول ابن باجة ، فى كتابه « تدبير المتوحد » « من أعاجيب الطبيعـة » . (1)

وهو ، كما يقول « باسكال » Pascal أضعف قصبة فوق هذه الأرض ، ولكنه قصبة مفكرة . (2)

ولذلك فهو يدعو الى الحيرة وتدفع طبيعته وتناقضاتها الى التساؤل .

انه جزء من العالم الذي يحتوي عليه ، يمكن أن تقضى عليه أدنى جرثومة فيه ، ولكنه جزء فعال يمكنه أن يغير ما حوله ، وأن يعيد خلقه حسبما تتطلبه مصالحه ، ويحب ، ويشتهي ..

فاذا تساءلنا عن ماهيته ، وحاولنا أن نعرف سرها وجدنا نفوسنا وكأننا أمام لغز لا يمكن حله . ان الانسان فوق هذه الأرض ، ولكن لماذا ؟ ومن أين أتى ؟ والى أين يسير ؟ .

هذه هي الأسئلة الأساسية التي يعطينا الجواب عنها الحل الذي نبحث عنه لمشكلة القيمة .

ويظهر لنا أننا نستطيع أن نجيب عن هذه الأسئلة اذا تأملنا وضـع الانسان بما فيه الكفاية وحاولنا أن نستخرج النتائج التي تقدمها لنا تأملاتنا بصفة منطقية ..

2 : ـ الانسان والقيمة :

ان الانسان كما يبدو لنا ، بصفة عامة ، كائن عضوي يعيش مع أمثاله فى بيئة معينة من جهة ، وكائن روحاني يتطلع الى أفضل منه أو أحسـن مما هو عليه من جهة أخرى .

فالانسان كائن عضوي لأن وجوده يقـوم على جسمه قبل كل شيء ولا يمكننا أن نتصوره أبدا بغير جسمه . ولهذا فاننا نخطيء اذا أهملناه

1 ـ راجع : عمر فروخ ، ابن باجة ، الفلسفة المغربية ، ص 75 ، بيروت ، 1952 .

2. — PASCAL, *Les pensées*, œuvres complètes, p. 528, éd. du Seuil, Paris, 1963.

واهملنا متطلباته فى بحثنا عن القيمة ، ولم نهتم بالعلاقات التي تربطـه ببيئته لأنها مجال نشاطه والمخزن الذي يمده بما هو فى حاجة اليه للمحافظة على نفسه .

والانسان كائن اجتماعي لأنه لا يستطيع أن يعيش وحده ، بعيدا عـن أمثاله ، فى عزلة تامة لا تكون له فيها صلات بغيره . وذلك لأن حياته وحده تبقيه على حيوانيته ، ولا تعين انسانيته الكامنة على الظهور والازدهار .

والانسان ، أخيرا ، كائن روحاني لأنه يستطيع أن يتجاوز وضعه ككائن عضوي ، وككائن اجتماعي ، وأن يتحرر الى حد ما من علاقاته بجسمه ، ومن ضغط المجتمع عليه ليعيش حسب مقتضيات روحه ، ولا يكون مجرد انعكاس لما يجري فى جسمه وان كان مرتبطا به ، ولا مجرد صدى لما يقال أو يجري فى مجتمعه ، وان كان مضطرا للحياة فيه .

ويظهر لنا أن متطلباته فى كل حالة من حالاته هذه قيم ، وأنه يجرب فيها القيم . ويجربها فى حالته ، ككائن عضوي ، أول ما يجربها .

فهو يشبه الحيوان . ولذلك فانه يعيش القيمة فى بداية أمره مثله ، أي بواسطة احساسه .

ان الاحساس يضع الكائن الذي يحس أمام عنصر تصوري وموضوعي ، وأمام عنصر ذاتي لا صلة له بالتصور هو عنصر الملائم أو المنفر ، وعنصر اللذة أو الألم الذي يقيس قيمة الأشياء فى مستوى الحياة الحسية .

فالحيوان ، مثلا ، لا يطلب الشيء لذاته ، ولكنه يطلبه للذة التي يمكن أن تترتب عليه ولا يعرض عنه الا اذا كان يحتوي على شيء يؤلمه .

ولهذا فالبحث عن اللذة ، والابتعاد عن الألم يتضمن ، اذا كان منه حكما عليهما ، هو مهما كان غموضه ، حكم قيمة .

ويظهر لبول سيوك Paul Siwek أن هذا الحكم لدى الحيوان تفسره الغريزة ، وأنه يتحتم علينا أن نلجأ اليها ، اذا أردنا أن نفهم لماذا يحكم الذئب على النعجة بالطيب ، ولماذا يرغب فيها ، وهو يراها لأول مرة .

ان القيم موجودة فى مستوى الحياة الحسية ، ولكنها خاضعة تماما لحدود الزمان والمكان مثل الاحساس نفسه ، وتابعة تماما لسعادة الكائن المادية وبنيته النفسانية الفيزيائية .

وهي موجودة فى هذا المستوى بالنسبة للانسان ، أيضا ، لأنه مثـل الحيوان من حيث قواه الدنيا . فهو يرغب ، مثله ، فى كل ما يرضي ميوله ، وينفر عما يعاكسها ، ويعيش تحت سيطرة ميوله ، ورغباتها ، ولا يعترف الا بالقيم التي تدركها حواسه ، والتي هي قيم مادية ، حاضرة وفردية .

ولكنه لا يتوقف عند هذا الحد لأنه يفارق الحيوان بفهمــه ، ويطلب ، زيادة عليه ، أي زيادة على الخيرات الخاصة التي هو فى حاجة اليها لحفظ كيانه ، الخير فى ذاته ، وهو الخير الذي يتجاوز الحدود ، ولا يشوبه شيء . وتمثله خيرات متعددة منها مادية وأدبية ، ومنها حاضرة ومستقبلة ، ومنها فردية وجماعية ، ومنها جسمية وروحية . (3)

وهي خيرات تعتمد عليها حياته بصفته كائنا اجتماعيا ، وكائنا روحانيا .

وهي ، أيضا قيم لا يمكنه التفكير فيها الا اذا أرضى حاجاته المادية ، ولا يمكنه الاستغناء عنها الا اذا رضي لنفسه بوضعية الحيوان ، ولم يرد أن يكون الانسان بكل ما لهذه الكلمة من معنى .

فالحياة الاجتماعية غير ممكنة اذا لم تكن معتمدة على قيم ، ولم يكن المقصود منها خدمتها . وكذلك الحياة الروحية .

ويبدو لنا أن الانسان لا يستطيع أن يدوم الا بها .

وبالفعل ، فهو لا يستطيع أن يدوم اذا أعرض عن القيم المادية ، ولا يستطيع أن يشيد مع أبناء جنسه حياة اجتماعية اذا لم يحترم قيم النظام والتعاون والعمل وغيرها ، ولا يستطيع أن يرتقي فى مدارج الروح اذا حارب قيمة العلم أو الفن ، أو الأخلاق .

فهذه القيم هي التي تمهد له الطريق الى كل تقدم يصبو اليه . ومـا يخدمه منها ، ويتعلق به ويعمل من أجله هو الذي يحدد مستوى كماله ، ودرجته بالنسبة لأمثاله وللكائنات الأخرى .

فهناك ناس مثل الحيوانات ، وناس يتخبطون بين مستوى الحيوانية والروحانية ، وناس تغلبت الروحانية لديهم على الحيوانية ، وهم الذين جندوا نفوسهم لخدمة القيمة والدفاع عنها .

---

3. — PAUL SIWEK, *Le problème de la valeur,* Travaux du IXe congrès de philosophie, pp. 85-89, 1937.

ويبدو أن القيم التي يعيشها ، ويجربها كل نوع من هؤلاء قيم مزدوجة لأنها قيم محدودة من جهة ، وناقصة من جهة أخرى . فهي ليست خالصة وبالتالي ، فهي لا تروي ظمأه بصفة نهائية ، وتقتضي منه مزيدا دائما من الاهتمام بها ، والرقي في مدارجها .

وبالفعل ، فلا العلم الذي نحرزه ، ولا الفضيلة التي نحققها أو نشاهدها ، ولا الجمال الذي نحس به أو نعبر عنه بالقيم التي توقف تطلعنا الى العلم والفضيلة والجمال لأن ما ندركه منها لا يمتاز بالكمال المطلق واللامحدودية، وان كان يربطنا اليه بصفة مطلقة لا محدودة .

ان القيم تطلب منا التمسك بها من جهة لأنها تعطي لوجودنا بعدا ، وقدرا لم يكونا له ، وتجعلنا نرغب في الزيادة منها لأنها تجعلنا نشرف على آفاق الوجود الكامل الحق الذي يجذبنا اليه ويحملنا على الاستمرار في طلبه والبحث عنه ، مهما كانت العوائق والعقبات .

ويظهر لنا أنه لا يوجد عالم أشرقت عليه أنوار المعرفة ، أو فنان تجلت له مفاتن الوجود ، أو تقي ملأت قلبه الكمالات يرضى أن يترك ما وصل اليه ، وأن ينزل الى مرتبة أدنى من التي هو عليها .

ان كل واحد من هؤلاء يصير لا يجد سعادة ، ولا طمأنينة ، ولا راحة ، ولا كمالا الا في عالمه الفاتن ، ولا يصير يرى انه يتقدم أو يحيا الا بقدر ما يتوغل فيه .

فالانسان مهما كان مستواه ، لا يستطيع أن يعيش بدون قيم ، وأن يترك البحث عما هو أسمى في نظره من القيم الحاصلة له لأن القيمة ، في النهاية ، هي كل شيء بالنسبة اليه .

وهي ، في نظرنا ، كل شيء ، وكل فعل أو نشاط ، وكل وصف مرغوب فيه أو قابل للرغبة فيه يحفظ وجوده ، ويسعده ، ويثريه ، ويمكننا أن نقول عنها بعبارة أخرى : انها كل ما يثبت انسانيته ، ويؤكدها ، ويسمو بها من درجة الى أخرى أعلى منها ، وباستمرار ، مع رغبته فيه أو قابليته للرغبة فيه .

ويعني هذا أن الانسان على صلة دائمة بالقيم وأن القيم التي يتعلق بها أنواع كثيرة متفاوتة يسمو بعضها على بعض ، ويتجاوزه تجاوزا يجعلنا نتعلق به أكثر مما هو دونه .

فالبيئة التي يعيش فيها الانسان ، والمأكل والمشرب ، والملبس والمأوى، والزوج ، قيم يتطلبها الانسان ، ولكل منها أهميته الخاصة به .

والمجتمع ومؤسساته ، والعلاقات التي تربط بين أفراده ، والمبادىء التي يدعو اليها قيم يستفيد منها الانسان الكثير لأنها هي التي تصوغ وجوده وتثريه الى حد ما .

والافعال والنشاطات والاعمال التي يقوم بها الانسان والصفات التي يتحلى بها قيم لأنها هي التي تمنحه قيمته وقدره .

والمثل العليا التي يتعلق بها ، وينجذب اليها ، ويسعى الى ادراكها وتحقيقها في عالم الواقع قيم لأنها هي التي تعطي لوجوده وجهته ومعناه .

فالقيمة تحاصر الانسان وتستولى عليه ، ولا يمكننا أن نتصور وجوده بدونها . وكما أنه لا يمكننا أن نتصور وجوده بدونها ، فانه لا يمكننا أن نتصور وجودها بدونه .

فهي قيم بالنسبة اليه لأن وجوده يتطلبها حتى يستقيم ، وهو قيمة بالنسبة اليها لأن وجودها يتطلبه حتى يكون لها معنى .

هذا ، ويبدو لنا أنه يجب علينا أن نتأمل القيم من جهة الانسان اذا كنا نريد أن نصل الى شيء في معرفتها لأنه هو الذي يكشف عنها ، ويمكنه أن يقدم لنا فيما يتعلق بها شيئا مفيدا بواسطة تجربته لها .

ان الانسان ، على ما يظهر ، هو الذي يجعل من متطلباته قيما . وعليه فهي قيم بالنسبة اليه ، ولا يمكن أن يكون لها قدر بدونه .

ومن الممكن أن ننظر الى هذه القيم لنرى بيسر أنها مستقلة عنه ، ولولا ذلك لما طلبها ، ولنرى أنها تفرض نفسها عليه وتسعى أن تغمره وأن تصور وجوده حسبما تتطلبه طبيعتها .

فالقيم التي يحافظ بها على وجوده الجسماني تميل الى أن تجعل منه مجرد حيوان اذا قصر همه عليها ، وجعلها مطلبه الوحيد .

والقيم الاجتماعية التي تربط مصيره بمصير أمثاله تميل الى أن تجعل منه حيوانا ناطقا ، (4) أو حيوانا اجتماعيا (5) كما يقول ارسطو ، أو انسانا بالمعنى المعهود للكلمة .

---

4. — Aristote, *Ethique à Nicomaque*, pp. 57-60, Vrin, Paris 1967.

5. — *Cf.*, Gresson, *Aristote*, pp. 115-116, P.U.F., Paris, 1958.

والقيم العليا تميل الى أن تجعل منه انسانا يساوي آلاف ألوف الرجال كما يقول الحسن بن الهيثم (6) ، أو انسانا كاملا كما يقول محي الدين بن عربي (7) . وهو الانسان الذي تصير حياته روحانيـــة موقوفة على خدمة المطلق والجهاد في سبيله .

ولهذا فانه يجب علينا أن لا نحكم عليها بالنسبية أو المطلقية الا اذا عرفنا ما الذي يمكن أن يترتب على القول بكل منهما . .

3 ـ نقد نظريات النسبية :

لقد بحث الفلاسفة هذه المسألة وانقسموا فيها بصفـــة عامة ، الى فريقين كما تقدم في الباب السابق .

ويظهر لنا أن الحكم على القيم بالنسبية ، حسبما تقول به النظريات التي عرضناها لا يمكن قبوله مثل الحكم عليها بالمطلقية . وذلك لأن كل واحد منهما ينظر الى المشكلة من جانب واحد ، ويركز عليه ، وينسى الجانب الآخر .

فالقائلون بنسبية القيم يركزون في معالجتهم لها على جانب الانسان والقائلون بمطلقيتها يركزون على جانب القيمة .

ومن الواجب أن ننظر اليهما معا .

ان الفرويدية ترى القيمة من نتائج الليبيدو وتراها السارترية من وضع حرية الانسان المطلقة والماركسية من ثمار البنية الاقتصادية والدوركهايمية من آثار الوعي الجماعي .

فهي نسبية ، في نظرها ، لأنها تابعة للانسان بصفته فردا أو جماعة .

ويظهر لنا أن اعتبارها بهذه الحال لا يمكن قبوله لأن القيمة لها من الاستقلال ما يجعلها في غنى عن الانسان حتى تخرج الى الوجود .

---

6 ـ راجع : لطفي جمعه ، تاريخ فلاسفة الاسلام ، ص 273 .

7 ـ راجع : كمال اليازجي وأنطون غطاس ، اعلام الفلسفة العربية ، ص 301 ـ 303 .

ان الليبيدو التي يرى فيها فرويد مصدرا لها كما بيناه في الباب السابق طاقة انسانية أساسية لها قيمتها الخاصة في اطار الوجود الانساني ، ولكنها ، وعلى الرغم من الدور الذي هو لها ، لا يمكن ارجاع ظهور القيم الانسانية اليها ، لأن القيم الانسانية من مستوى آخر ، ولأن لها من الجاذبية ما يكفي لحمل الانسان على الاهتمام بها والانخراط تحت لوائها لخدمتها .

فالليبيدو طاقة غريزية لها غايتها الخاصة ومن الصعب أن نتصور الكيفية التي يمكن أن تتحول بها هذه الطاقة الى سمو أخلاقي او ابداع فني أو غيرهما لا سيما ونحن نعرف أن الكثيرين من عظماء الرجال الذين ضحوا بكل شيء من أجل القيم التي آمنوا بها ، وكانت حياتهم مثالية لم تكن طاقة الليبيدو لديهم منعدمة أو ضعيفة .

واذا كان هذا يدل على شيء فانه يدل على عدم وجود علاقة بين الليبيدو ، وظهور القيم من جهة ، ويدل على أن القيم مستقلة عنها من جهة أخرى .

ولهذا فمن الممكن أن نقول : ان القيمة ، حين تستولي على الانسان هي التي تجعل الليبيدو لديه تترك غايتها ، وليست الليبيدو هي التي تترك غايتها لتظهر القيمة .

فالأكول قد لا يهمه شيء غير الأكل ، والعالم قد لا يعتني الا بالبحث ، والفنان قد لا يسعده الا الابداع . ومع هذا فانه لا يمكننا أن نقول عن واحد من هؤلاء بأن غريزة ما ضعفت لديه فصار لا يفكر بسبب ذلك الا في موضوع اهتمامه الحالي ، ولكنه يمكننا أن نقول عنه : انه وجد لنفسه هوى فصار ينسى أو يحتقر كل هوى سواه .

وزيادة على هذا ، فان الليبيدو لا يظهر لنا أنها تتنافى ، اذا كانت سوية ، مع البحث عن القيمة ولا أن البحث عن القيمة يتوقف على تعديلها ، أو تعديل جزء منا عن غايتها ، لا سيما ، ونحن نرى أن ارضاء الغرائز المعقول هو الذي يجعل مواهب الشخصية تتفتح وتعطي ثمارها .

ويظهر لنا أن الفضول العلمي لم يكن قويا عند ليونارد دوفنسي ، لأن الليبيدو لديه انحرفت عن غايتها ولكن لأن الحقيقة التي هي ضالة عزيزة المثال فتنته الى حد كبير ، واستقطبت طاقاته كلها بما فيها طاقة الليبيدو ، فترك كل شيء من أجلها ، وتفرغ للبحث عنها ، والعثور عليها لأنها كانت خارج ذاته ، ولم تكن مخزونة في أعماق غرائزه تنتظر اعلاء أو اسماء للظهور .

وعليه فانه لا يمكننا أن نعتبر الليبيدو سببا لظهور البحث عنها لدى الشخص ، ولا سببا للاهتمام بأية قيمة من القيم الاخرى .

فالليبيدو طاقة ذات وظيفة معينة لها علاقات مباشرة بحياة الجسم . وأما البحث عن الحقيقة ، والتعلق بالاخلاق أو الدين فنشاطات سامية تظهر لدي الانسان لا لأنه صاحب طاقة هي الليبيدو ولكن لأنه كائن يمتاز بالعقل الذي هو قوة لها مقتضياتها واستلزاماتها .

واذا لم يكن ما نقوله صحيحا فانه يحق لنا أن نتساءل لماذا لم يصر الحيوان الى ما صار اليه الانسان وهو صاحب ليبيدو مثله .

ان فكرة الليبيدو تلعب دورا هاما فى نظام فرويد . ومع ذلك فانه لا يمكننا أن نعتمد عليها لتفسير القيم لأنها لا تفسرها ، ولأنها تضعها فى غير مكانها ، ولأنها فكرة لا يبقى لها قدر كبير فى مستوى القيمة .

فهي فكرة يمكن الاعتماد عليها فى مجال الطب لتفسير الاختلالات التي قد يتعرض لها الانسان وعلاجها ، ولكنها فكرة لا تفيدنا كثيرا فى تفسير تطلعاته ومقتضياتها السامية ولا تفسرها لنا .

هذا ، ولا تستطيع الحرية المطلقة التي يقول بها سارتر أن تفسرها لنا أيضا لأن القول بهذه الحرية نفسه فى حاجة الى التفسير .

ان الانسان ، فى نظر سارتر ، مضطر أن يكون حرا ، ومحكوم عليه بالحرية لأنه لم يخلق نفسه ، ولأنه مسؤول منذ الساعة التي يلقى فيها الى الوجود عن كل ما يفعله . (8)

وهو ، فى نظره ليس الا حرية ، وأن الحرية يصح اعتبارها تعريفا له . (9) وهي حرية لا مبرر لها الا نفسها .

والحقيقة ، على ما يبدو لنا ، غير هذا لأن وصف الانسان بها ، وهو كائن رمى به الى الوجود ولم يخلق نفسه أمر غير معقول . وهو أمر غير معقول لأن مفهومها حسبما يعرضه سارتر يدل على عدم ، أو على

---

8 – سارتر ، الوجودية مذهب انساني ، ص 54 .

9 – نفس المرجع ، ص 82 .

حقيقة لا يمكن تصورها لتناقضها مع وضع صاحبها ، وبالتالي لاستحالتها .

ان الانسان مقضي عليه بالخروج الى الوجود فوق هذه الارض فى وقت ما ، ومقضي عليه بالموت فى وقت آخر ، ومقضي عليه بأن يعيش داخل شبكة من الاوضاع لا دخل له فى وضعها ، فكيف يمكننا ، والحال هذه ، أن ننسب اليه ، أو أن نجعل منه ، حرية مطلقة لا يوجد لها مبرر سوى نفسها .

ان مثل هذه الحرية لا يمكن أن تكون لصاحبها ولا يمكن أن تكون صاحبها لأنها مقطوعة عنه ، ولا صلة لها به ولأنها ، فى حد ذاتها ، وكحرية لا يوجد لها مبرر سوى ذاتها ، حرية زائفة لا يمكن أن يصدر عنها ، شيء لأنها تشبه العدم .

واذا قلنا بها للانسان فاننا سنمنحه وضعية حيوان يعيش حسبما تملي عليه غرائزه ، ولا نمنحه وضعية انسان خالق لأن الخلق يكون بالاعتماد على معايير ، ولا يكون بالاعتماد على قرارات لا مبرر لها .

ولقد جاء فى القرآن الكريم قوله تعالى : « انا كل شيء خلقناه بقدر . » (10) لأن الخلق بدونه غير ممكن ، ولأن الحرية التي تريده ، تتطلبه ولا تنافيه .

هذا ، ويظهر لنا أن الحرية فى مستوى الانسان لا تستطيع أن تبدع القيم ، ولا أن تضعها حسبما يعن لها لأن القيمة ليست قيمة لأننا نريدها، ولكن لأنها قيمة فى ذاتها .

فالخير خير وان اعتبرناه شرا . والباطل باطل وان اعتبرناه حقا . ولذلك فاننا لا نؤثر على أية قيمة من حيث وجودها مهما كانت ارادتنا بالنسبة اليها .

ويظهر لنا أن دورنا فيما يتعلق بها هو الاصطدام بها ، واختيارها ، والانضمام اليها ، والدفاع عنها ، وليس ابداعها والتعالي عليها .

فالانسان لا يخلق قيمه بحريته المطلقة ولكنه يختارها من بين القيم التي تعرض نفسها عليه ، وتدعوه كل واحدة منها لاختيارها والانخراط تحت لوائها .

---

10 — قرآن كريم ، سورة القمر ، الاية 49 .

ويظهر لنا أنه لا يمكن غير هذا بالنسبة اليه .

واذا كان سارتر يمنحه أكثر منه فسبب ذلك راجع الى روح المعارضة الجامعة التي تمتاز بها فلسفته .

وهي معارضة لها ما يبررها بالنسبة الى سارتر كانسان ، ولكنه لا يوجد لها ما يبررها بالنسبة اليه كفيلسوف ، ولا بالنسبة الى القيمة من حيث هي قيمة .

هذا ، ويبدو لنا أن سارتر لا يثور ، فى النهاية وفى أعماقه على القيمة من حيث هي قيمة ، ولكنه يثور على القيمة التي لم تبق القيمة أي على اللاقيمة أو القيمة التي وقع دوسها ، وتلطيخها والتعدي عليها .

فهو لا يثور على الله ، أو على جمال الطبيعة أو على القيمة الناصعة ، أو على البحر الجميل الذي يمجد الله ، ولكنه يثور على « الأيدي القذرة » و « السور » ، و « المومس المحترمة » أي على تلك الآفات المزرية المؤلمة التي لا تليق بكرامة الانسان ، والتي عرفتها المجتمعات الأوروبية ابان الحرب العالمية الثانية التي أرادت فيها الحيوانية أن تطغى على الانسانية ، والجهالة على العقل .

ولعله لأجل هذا يدعو الى الحرية ، ويدعو اليها بدون اعتدال لأن انسانية الانسان لا تكتمل الا بها ، ولأن خلاصه متوقف عليها . (11)

ولهذا فاننا نقدره وان كنا لا نوافقه فيما يمنحه لحريته لأنه يمنحها الكثير مما لا يوجد لها حق فيه ويحرم القيمة باسمها كل حق .

ويبدو لنا أن فلسفات النسبية كلها تشارك السارترية فى هذا الاعراض عن القيمة من أجل الانسان ، ولانقاذ القيمة المهددة من الزوال فى النهاية .

فالماركسية التي تعتبر البنية الاقتصادية أساسا للقيم التي يقدسها الناس فى مجتمع ما ، وتثور على القيم السائدة فى المجتمع الرأسمالي الذي رآها تخرج الى الوجود لا تثور فى الحقيقة الا على قيم زائفة .

11. — R. Jolivet, *Sartre ou la théologie de l'absurde*, pp. 151-159, Fayard, Paris, 1965.

ان الدين الذي يخدم مصالح الطبقة السائدة ويعد المحرومين بنعيم السماء لينسيهم المطالبة بحقهم فى الحياة الكريمة أفيون لا يوجد فيه ما يدعو الى التقدير والاحترام .

والأخلاق التي تدعو الى الاستكانة والرضى بقيود نظام قائم على الظلم والجور أخلاق زائفة .

والمال الذي يطغى ويصير عامل استغلال فى أيدي قلة لا ترحم لا يبقى نعمة ، ولكنه يتحول الى اله يجب القضاء عليه .

والعمل الذي لا يشرف الانسان ، ويقهره ويجعل منه حيوانا أو أقل منه عبودية منكرة يجب التحرر منها .

وكذلك العلم والفن اذا كانت نتائجهما القضاء على انسانية الانسان ، واستعباده ، والوقوف امام تقدمه ورقيه .

ان هذه القيم كلها قيم زائفة ، ولكن ظهورها فى مجتمع له بنية اقتصادية خاصة لا يدل فى شيء على أن القيمة من نتائج البنية الاقتصادية، وذلك لأن القيم كيانات مستقلة تتلبس بها الموجودات فتسمو تبعا لسموها ، وتنحط تبعا لانحطاطها .

فالبنية الاقتصادية الفاسدة هي التي تقوم على مجموعة معينة من القيم الزائفة . ومن المعلوم انه لا يمكنها أن تقوم على قيم زائفة ، وأن تدعو الناس مع ذلك ، الى قيم حقيقية .

ان القيم الحقيقية قيم بعيدة عن هذه البنية وقيم تقضي عليها .

ويظهر لنا أن الماركسية التي تدعو الى القضاء على البنية الاقتصادية الرأسمالية وقيمها ، وتدعو الى تأسيس البنية الاقتصادية الشيوعية ، وتعتني بقيم الانسان الكلي تقر ضمنا بما نقول ولكنها تنحرف عنه لأن المنطق الذي اعتمدت عليه ، والمسلمات التي كانت منطلقا لها فرضت عليها السير فى الطريق التي سارت عليها .

ان قولها بمبدئية المادة المطلقة ونفيها لوجود الله ، واعتبارها أن العمل هو الذي يخلق الانسان ويمنحه قيمه ، وقصرها الحياة على هذه الدنيا بصفة جازمة قاطعة أمور تقف دونها ، والقول بوجود قيم مستقلة عنا ، وعن انتاجاتنا ، وتحتم عليها القول بقيم تابعة لنا مباشرة أو بواسطة .

ويبدو لنا أن القيم لا يمكن أن تكون تابعة لنا فى وجودها اذ لو كانت كذلك لما استطعنا أن نتخلى عنها مثلما نتخلى عن ملابسنا ، ولا أن نفاضل بينها .

ولهذا فاننا نرفض تفسير الماركسية للقيم ونرفض تفسير الدوركهايمية لها لأنه قريب من تفسيرها .

يرى دوركهايم أن المجتمع الذي هو كيان مستقل عن الأفراد الذين يكونونه هو مصدر القيم التي يؤمنون بها . وذلك لأنه الكيان الوحيد الذي يتجاوزهم كتعال ، والذي يمكن أن يوحى اليهم بما يجب عليهم وبما يجب أن يكون .

والحقيقة ، فى نظرنا ، أن القيم لا تدين له بوجودها كما أنها لا تدين به للبنية الاقتصادية ولا لحرية الانسان المطلقة ، ولا لغرائزه .

فالمجتمع موجود ثان بالنسبة لأفراده الذين يكونونه . ولذلك فانه لا يستطيع أن يقدم لهم الا ما يتفقون عليه ، ولا أن يطلب منهم الا يؤمنون به ، ويتطلعون اليه .

وهو ، زيادة على هذا ، موجود بهم . ولذلك فانه لا يستطيع أن يكون وجودا فى ذاته ولذاته لأنهم لا يكونونه مثلما تكون الخلايا جهازا متعضيا .

فالانسان فى المجتمع لا يفقد استقلاله ، ولا يلتحم بغيره التحاما كليا يذيب كيانه وشخصيته .

ولهذا ، فهو كثيرا ما يثور على القيم التي يجدها سائدة فى مجتمعه ويدعو الى تبديلها لأنها غير صالحة . وهو اذ يدعو الى تبديلها ، يدعو الى تبديلها بقيم أخرى لا وجود لها فى مجتمعه . واذا نجح فى مسعاه فانه يعطي لمجتمعه فيما لم يكن يعرفها ، ويجعل الناس الذين يكونونه يتعلقون بها ، ويرفضون القيم التي كانت لهم .

ولقد وقع هذا مرات متعددة فى التاريخ ولم ينتج عنه الا الخير للمجتمعات التي وقع فيها .

فلو كان المجتمع هو الذي يعطي للناس قيمهم لما أمكن هذا ، ولما نجح مصلح فيما قام به .

هذا ، ويبدو لنا أن المجتمع الذي لا وجود له كذات مستقلة عن افراده ، ولا حياة له بالتالي ، ولا وعي ، لا يمكن أن يكون مصدرا للقيم لأنه كالعدم .

واذا كان دوركهايم ينسبها اليه فهو لا ينسبها اليه لأنها غير موجودة في ذاتها ، ولكن ليعطيها وهو ينفي وجود الله ، تفسيرا يوضح السبب الذي يجعلها تظهر لنا متعالية .

وهو تفسير لا يمكننا أن نقبله لأنه يعطي لحقيقة لا وجود لها الا بواسطة غيرها مطلقية لا يستحقها الا من يمتاز وجوده عن وجود غيره ، ولا يقوم عليه .

ولا يمكننا أن نقبله ، أيضا ، لأنه تفسير متناقض يجعل القيمة كالظل للمجتمع الذي يثبتها من جهة ، وكالعماد الذي يمسك نظامه من جهة اخرى .

ويظهر لنا أن دوركهايم يقع في هذا التناقض لأنه يخطىء في تقديره للدور الذي يلعبه المجتمع في تأثيره على الانسان وتكييفه له .

فهو يرى فيه الكيان الأسمى الذي يتجاوز الانسان والذي يمنحه كل ما له من زائد على حيوانيته .

والذي يظهر لنا ان الانسان هو الذي يتجاوز المجتمع ، وأنه هو الذي يمنحه الوجود استجابة لنداء القيمة التي تقتضي منه العمل دائما للسمو بوجوده .

ولا يمنع هذا استفادة الانسان منه فيما بعد وتأثره به ، وتكيفه معه لأنه يستفيد منه ويتأثر به ويتكيف معه كانسان يمكنه أن يرفض ما قد يظهر فيه مما لا يوافق المثل التي يؤمن بها ، وأن يثور عليه ، ويحاول تغييره .

ولقد وقع هذا كثيرا . وهو يدل على أن الانسان يتمسك بالقيم لا لأن المجتمع يفرضها عليه ولكن لأنها قيم يجب عليه وعلى المجتمع الخضوع لها .

وبناء على هذا ، وعلى ما سبق فانه لا يمكننا أن نعتبر القيم من ابداع الانسان لا بصفته كفرد ولا بصفته كجماعة . وبالتالي ، فانه لا يمكننا أن نعتبرها نسبية لأن النسبية التي تعني وجودها بالنسبة الى . . . .

تحط من قدرها ، وهي التي تعطي ، على ما يظهر ، لكل شيء قدره ، وتقضي عليه ، وهي التي تمسك ، على ما يظهر ، وجود كل شيء .

فهل يعني هذا أنها مطلقة لا تدين بوجودها لأحد غيرها ؟ . .

4 ـ نقد نظريات المطلقية :

لقد اعتبرها كذلك فلاسفة كثيرون سبق لنا عرض نظريات بعض منهم فى الباب السابق .

ولقد ظهر لنا ، ونحن ندرس هذه النظريات ، أن لها هي الاخرى مشاكلها ، وأنها لا تتصور القيم أو مطلقيتها بكيفية واحدة . ولذلك فانه يجب علينا أن نقف معها لنفحصها ونرى ما يمكننا أن نقبله منها ، وما يمكننا أن نرفضه .

ان القيمة ، حسبما يظهر لنا ترغمنا ، اذا انكشفت لنا ، على الاعتراف بها كقيمة ، ولا علاقة لها بذواتنا أو رغباتنا وما يتبعها لأنها قيمة تتجاوزنا.

فنحن لا نستطيع أن ننكر جمال مشهد يتراءى لنا ، ولا نستطيع أن ننسب وجوده الى نفوسنا لأننا نجد نفوسنا مضطرين للاعتراف به كوجود فى ذاته ، وللاعجاب به كشيء خارج عنا .

ومن الممكن ان نرى هذا المشهد مرة اخرى ، وان لا نتأثر به كما تأثرنا به فى المرة الاولى ، ومع ذلك فاننا لا نمتنع من أن ننسب اليه الجمال الذي أضفناه اليه ، ونرى أنه لا زال محمولا له ، وان كنا لا نهتز به فى الحال .

ومن الممكن ايضا ، أن يوجد ناس يحكمون على القيم بما لا يناسبها ، ويطلبون منا أن نوافقهم ويحاولون أن يقنعونا بما يرونه ، ومع ذلك فاننا لا نجاريهم ونعتبر حكمهم حكما ضمنيا على مستواهم ، لا على القيم . وذلك لأن القيم هي التي تحدد لنا المعيار الذي نقيس به الحساسية الجمالية أو الرقة الاخلاقية ، وليست رغباتنا هي التي تحدد القيم . (12)

---

12. — E. BREHIER, *Etudes de philosophie moderne*, pp. 210-221, P.U.F., Paris, 1965.

فنحن لا نبدع القيم ، ولكننا نصطدم بها فى تجارب تقنعنا بوجـــود نظام لها يتجاوزنا ويتحتم علينا أن نخضع له .

ولهذا لا يشعر الفنان ، وهو يحقق روائعه أنه يبدع الجمال ، ولكنه يشعر بانه يريد أن يدركه .

والحقيقة لا تظهر لنا مساوية للمنفعة والفائدة مهما كانتا ، ولكنها تظهر لنا فوقهما ، وتطلب منا ليمكننا التعرف عليها تجردا من ذاتيتنا ، ومصالحنا ، واهوائنا .

ولهذا فانه يجب علينا ان لا نتحدث أبدا عن زوال للقيم ، ولكن عن زوال لاهتمامنا بها .

ان القيم دائمة . « والذين يقتلون فى سبيل العدل يعرفون جيدا أن الذين يقتلونهم يستطيعون ان يقوموا بكل شيء فى الوجود .انهم يستطيعون أن يغيروا ، وجهة التاريخ ، وأن يمـــلأوا العالم بالجرائم ، ولكنهـــم لا يستطيعون شيئا ضد العدل (13) . لأن العدل قيمة ، والقيمة لا يمكننا القضاء عليها ، ولا التلاعب بها لأنها ذات قوة ترغمنا على الرضوخ لها ، ولا تسمح لنا ، مهما حاولنا ، أن نتصرف فيها كما نحب ونهوى .

فهي لنا ، وبجانبنا اذا كنا لها وبجانبها وليست لنا وبجانبنا اذا خناها ، ولم نعرف لها قدرا ولم نعمل من أجل سيادتها حسبما تريده منا ، وتمليه علينا .

ولا يعني هذا أنها تتركنا ، وتغيب عنا فى هذه الحال ، فلا نصير نشعر بوجودها ، وانه يمكننا أن نعمل ما نشاء ، وان لم يكن مطابقا لما تقتضيه منا .

ان القيمة تلازمنا بحضورها مهما كان موقفنا منها ، ولا تزال تحكم علينا بطريقتها الخاصة ما دام سعينا لغيرها .

ولعله لهذا السبب نرى أعداءها ، والمحاربين لهـــا فى المجـــالات كلهـــا يحاولون مجتهدين أن يبرروا انحرافاتهم باسمها ، وبالاستجابة لمطالبها العليا .

---

13. — ALQUIE, *L'homme et les valeurs*, Cahiers du Sud, p. 977, n° 286, Marseille, 1947

فالذي يحارب الحقيقة يحاربها باسم حقيقة أسمى منها ، وكذلك الذي يحارب الفن ، والأخلاق ، وغيرها .

ولئن دل هذا على شيء فانه يدل على أن القيمة موجودة حقا . ولذلك فهي تلتمس منا وتحكم علينا ، وتلاحقنا ، وتسعدنا اذا استجبنا لها ، وتشقينا اذا أعرضنا عنها لأن النصر مكتوب لها علينا مهما كانت الحال والظروف .

هذا ، وتمتاز بكونها تخفي عنا حقيقة وجودها ولا تظهر لنا على ما هي عليه فى ذاتها ، وبكونها لا تمنح لنا من نفسها سوى مظاهر فاتنة ، أو اشارات ساحرة تزيدنا رغبة فيها ، واشتياقا اليها ، وقدرة على الاستمرار فى طلبها .

ان ما يكون لنا منها يرضينا ، ويثري وجودنا ولكنه لا يشبعنا أبدا ، ولا يجعلنا نكتفي به عنها لأنه يظهر لنا وكأنه لا شيء بالنسبة لما لم نحصل عليه منها .

فما هي ؟ وما الذي يقوم عليه وجودها

يرى ماكس شلر ونقولاي هارتمان أن القيم ماهيات مطلقة لا عقلية ، ندركها بواسطة حدس انفعالي ، ادراكا قبليا لا علاقة له بالتجربة .

وهي ماهيات كيفية عند الاول .

وماهيات مثالية تكون عالما كعالم المثل الافلاطونية عند الثاني .

ويعني هذا أن وجودها مستقل عن وجود غيرها كما يعني أنهامتعاليات جديرة بكل ما ننسبه اليها من رفعة وسمو ، وبكل ما نعمله من أجلها .

فهي موضوعات حقيقية وليست أوهاما تتراءى لنا ، ونتعلق بها مثلما يتعلق الظمآن بالسراب ..

5 ــ القيم مطلقة نسبيا :

ان القيمة التي نتعلق بها ، ونحاول أن نحقق متطلباتها فى الواقع مطلقة ، ولكن مطلقيتها فى نظرنا ليست كما يراها « شلر » و « هارتمان»

أي مطلقية مطلقة لأن اعتبارنا لها بهذه الصفة يجعلها فى غير مقـــامها بالنسبة الينا ، ويجعلنا ننحط بدل أن نسمو حين نتعلق بها ولا نتطلع بها الى ما فوقها .

فالعالم الذي يجعل غايته الحقيقة ، وينسى من اجلها كل قيمة اخرى قريب من الوقوع فى كل الغوايات الممكنة .

وكذلك الأخلاقي الذي يجعل الاخلاق همه الوحيد ، والفنان الذي يستولى الجمـــال عليه ، وينسيه كل شيء سواه . وذلك لأن القيمـــة الواحدة لا تستغنى عن تدعيم القيم الاخرى لها ، ولأنه لا توجد قيمة واحدة تستحق ، وحدها ، اهتمامنا كله من بين القيـــم الكثيرة التي تعرض نفسها علينا .

ومن الممكن ، اذا أعطينا قيمة ما أكثر مما تستحقه وتعصبنا لهـــا على أية حال ، أن نقع بسبب تعصبنا لها فى أخطاء فادحة قد نفقد معها حتى انسانيتنا .

هذا ، ولا تسمح لنا القيمة اذا كانت مطلقيتها مطلقة أن نتصل بهـــا ولا أن نخدمها ، ولا أن نحققها فى الواقع لأنها تكون فى هذه الحال من مستوى آخر لا يمكننا أن نعرفها وهي فيه ، ولا أن نحس بها ، ولا أن نتعلق بها .

وعليه فانه لا يمكننا أن نقول شيئا لا عن كيفية وجودها ، ولا عن خواصها ، ولا عن أنواعها ولا عن تدرجها الذي تتراتب فيه أنواعها لأن مطلقيتها تنافى التحديد ، والتمييز والتفضيل .

ولقد قال ماكس شلر بمطلقيتها فكانت نتيجة ذلك ، على ما نرى تخليه عن الايمان بالله فى أخريات أيامه وهو الذي كان يعتقد فى بدايتها أن القيم صادرة عن رحمة الله ولطفه .

وقال بها « نقولاى هارتمان » فكان قوله بها من أسباب انكـــاره للألوهية بصفة تعسفية أكثر منها منطقية .

ولهذا ، فانه يظهر لنا أن القول بمطلقية القيم لا يمكن الاعتماد عليه كالقول بنسبيتها .

وهو ما يراه « لوسين » الذي يقول « بأن مطلق القيمة لا يساوي القيمة المطلقة » . (14) وكذلك «لافيل» الذي يرى فيها ماهيات مثالية تجعلنا نشارك فى المطلق بقدر ما نجتهد فى تحقيقها ، والمحافظة عليها .

ان هذين الفيلسوفين لهما نظرية فى القيمة تقول على القول بمطلقيتها ونسبيتها فى آن واحد .

وهي النظرية التي نراها وجيهة لأنها تحل المشاكل التي يتعرض لها الباحث فى القيمة بطريقة موفقة .

ان القيمة ، على ما يظهر لنا ، مطلقة . ولذلك فهي تبدو لنا متعالية ، غير قابلة للتحويل ، ذات سلطة فاتنة تجعلنا ننجذب اليا من تلقاء نفوسنا ونرضى بخدمتها ، ونشعر ، ونحن نجتهد من أجلها أن وجودنا يزداد ثروة وغنى . فهي ذات حقيقة مستقلة لا متناهية . يراها الانسان قريبة منه لأنها نور وجوده وعماده وغايته ، ويراها بعيدة عنه لأنهـا لا تظهر له أبدا عـلى ما هي عليه فى ذاتها ، ولأنهـا لا تزال تسير به فى طريقها ، وتجذبه اليها من غير أن تسمح له بادراكها ، أو الاحاطة بها .

ويتحتم عليه أن يطلبها دائما لأنه لا قوام لوجـوده ، ولا معنى له بدونها . فهو لا يستغنى عنها ، ولا يمكنه أن يستغنى عنها ، لأن حاجته اليها مطلقة . ولذلك فهي تبسط نفوذها عليه ، وتخضعه الى الزامها من غير اكراه ، وتجعله يفنى فى خدمتها ، ولا يرى سعادته ، وكماله ، وعظمته الا فى سيادتها عليه ، وتفانيه فى الاستجابة اليها .

ومع هذا ، وعلى الرغم مما لها من سلطة عليه ، فهي مثل لا شيء اذا لم يكشف عنها ولم يستجب لندائها ، ولم يعترف بها ، ولم يجاهد من أجلها .

فهي فى حاجة اليه الى حد ما . ولذلك ، فهي نسبية .

وهي نسبية ، أيضا ، لأنها ماهية تقبل التحقيق فى الواقع ، وما هية لها أنواع يمكننا التفضيل بينها ، ونطلبها كلها لأنه لا يكفينا التعلق بواحدة منها ، ويحضنا ما نحققه فى مجالها على طلب المزيد منها .

14. — Le Senne, *Obstacle et valeur*, p. 232.

ان الانسان الذي يدين لها بكل الكمالات التي يمكنه أن يتحلى بها هو الذي يكشف عنها مهما كان نوعها . وهو الذي يجلوها ، ويبرزها ويجعل منها قيمة ما يستنير الوجود بسناها .

فالخير الذي لا يطلبه احد ، ولا يجاهد فى سبيله انسان ، قيمة لا تستطيع ان تظهر ، ولا أن تبسط نفوذها ، ولا أن يكون لها قدر . وكذلك الحق ، والجمال والحب .

ان الانسان هو الذي يجعل حقيقة القيمة تشرق . والقيمة هي التي تسمو به وتعلي من شأنه . ولذلك فهي لا تبدو له على ما هي عليه فى ذاتها ، ولكن بقدر ما يبذله من أجلها ، وبقدر ما يرتقي فى مدارجها التي لا تتناهى .

فهي تتطلبه الى حد ما ، وبكيفية ما . وتتطلبه حتى تشيد مملكتها بايمانه بها وجهاده من أجل سيادتها . ولذلك فهي على مطلقيتها قيمة نسبية . وهي قيمة نسبية ، أيضا ، لأنها تتحقق فى الواقع تحققا ناقصا يطابق مبلغه منها ، ولأنها تمتاز بتعددها واحتياج كل نوع منها الى غيره ليكون له الجاذبية التي تجعلنا نميل اليه .

فالخير الذي لا يدعو اليه الحب ، ولا يطابق الحقيقة ، ولا يزينه الجمال لا يمكننا أن نميل اليه ، ولا يمكنه أن يؤثر علينا .

وفى القرآن الكريم : « قول معروف ومغفرة خير من صدقة يتبعها أذى والله غني حليم » . (15)

وفيه ، أيضا : « فويل للمصلين الذين هم عن صلاتهم ساهون ، الذين هم يراؤون ، ويمنعون الماعون » . (16)

ان القيمة مطلقة ولكن مطلقيتها لا تجعل منها الموجود المطلق الذي لا يفتقر الى موجود ، ويفتقر اليه كل موجود .

وهي نسبية ولكن نسبيتها لا تجعل منها الكائن النسبي الذي يمتاز وجوده بالعرضية ، والتبعية لوجود غيره ، وللظروف التي تحيط به ، وتكييفه تكييفا يختلف من بيئة الى أخرى .

---

15 — سورة البقرة ، الاية 263 .

16 — سورة الماعون ، الايات 4 ، 5 ، 6 ، 7 .

فالجمال له في ذاته حقيقة ثابتة لا تقبل التحويل ولا يمكننا أن نردها الى الصورة التي يظهر لنا عليها والتي توجهنا اليه . وكذلك الحقيقة والخير ، والحب .

ولذلك فاننا لا نستطيع أن نؤثر عليه ، ولا أن نبدله بغيره ، ولا أن نعامله حسبما تمليه علينا الأهواء .

فالقيمة فوق كل فساد ، وكل نزوة ، وفوق كل ما يعرضه علينا الواقع الذي يتلقى منها أسسه ودعائمه .

ولذلك فهي قربتنا الى المطلق ، ونورنا الذي يقودنا اليه .

هذا ، ويظهر لنا مما سبق أن المطلقية التي تمتاز بها القيمة لا تنافي نسبيتها ، وأن نسبيتها لا تنافي مطلقيتها لأن كلا منهما ذاتي لها تقوم عليه حقيقتها التي تقع بين حقيقة الكائن النسبي الذي يصبو الى المطلق ، وبين حقيقة الموجود المطلق الذي لا شريك له في مطلقيته .

ويظهر لنا ، أيضا أن اعتبار القيمة مطلقة نسبية يبعد عنها النسبية الخالصة التي تجعلها تابعة لغيرها ولا سلطان لها ، كما يبعد عنها المطلقية المطلقة التي لا يمكن أن تكون صفة لها ، ويضعها في مكانها الصحيح الذي يسمح لنا بتقديرها حق قدرها ويجعل منها دليلا لنا نهتدي به على بينة من الامر ، ومرقاة الى كمال مستمر لا تنفك نفوسنا تصبو اليه ، وقربة الى من بيده الامر كله .

فهي من خلق الله وذات مطلقية تابعة لمطلقيته وخاضعة لها . وكونها من خلقه هو الذي يراه ديكارت حسبما يمكننا أن نفهمه من قوله في احدى رسائله : « ولا تخشوا أبدا أن تؤكدوا ، وأن تنشروا في كل مكان أن الله هو الذي وضع هذه القوانين في الطبيعة مثلما يضع القوانين ملك ما في مملكته » . (17)

ولذلك فهي تشير اليه ، وتدلنا عليه ، وتثبت لنا وجوده ، وتقربنا منه ، ويعتبر جهادنا من أجلها جهادا في سبيله .

---

17. — DESCARTES, *Lettre à Mersenne*, 15 Avril 1630, œuvres et lettres, Gallimard, Paris, 1957, p. 933.

ويظهر لنا أن القيم كلها ، وفى حدود مستواها بهذه الصفة سواء كان وجودها ماديا أو قصديا ، نسبيا أو عمليا ، كيفيا أو مثاليا .

فالقيمة الاقتصادية التي يعتبرها عامة الفلاسفة قيمة نسبية لها مطلقيتها ، والقيم العليا التي تميل النفس الى اعتبارها مطلقة لها نسبيتها .

ولهذا ، فانه يجب علينا أن لا نحتقر أية قيمة مهما كانت درجتها فى سلم القيم كما أنه يجب علينا أن لا نمجد أية قيمة فوق ما تستحقه مهما كان سموها .

ان القيمة التي يجب أن يكون استسلامنا لها كليا هي القيمة المطلقة بدون قيد . وهي الله جل وعلا خالقنا ، وخالق هذا الكون ، وخالق القيم التي هي عماد كل شيء ، وعماد شرفنا وعزنا .

ويظهر لنا أن كبار الصوفية هم الذين عرفوا هذه القيم حق معرفتها ، وعرفوا أن لا معنى لجهادنا من أجلها الا اذا كان المقصد منها الجهاد فى سبيل الله .

ولعله لأجل هذا نجد أحد أعلامهم ، وهو « شيخ الشيوخ » شعيب أبو مدين الأندلسي المدفون بتلمسان يقول فى احدى قصائده :

« الله قــل وذر الوجــود وما حــوى
ان كنت مرتادا بلوغ كمــال . » (18)

* * *

6 ــ فلسفة القيمة ومكانتها :

هذا ، ويحق لنا ، وقد اجبنا على ما يظهر عن المشكلة المطروحة بما يوضح غموضها ويضعها فى مكانها الصحيح أن نشير الى أن فلسفة القيم التي لا نستطيع أن نشيدها ، ولا يمكننا الاطمئنان الى جدواها اذا قلنا بنسبية القيم أو مطلقيتها ، تصير فلسفة معقولة ، أو تصير هي الفلسفة بالدرجة لاولى اذا قلنا بمطلقيتها النسبية .

18 ــ راجع : الأمير ، الحاشية على شرح عبد السلام على الجوهرة ، ص 59 ، دار احياء الكتب العربية ، 1354 هـ .

ان القول بنسبية القيم يلغيها اذ لا يمنحها سوى وجود وهمي .

والقول بمطلقيتها يفصل بيننا وبينها ، ويجعلها بعيدة عنا .

واما القول بمطلقيتها النسبية ، فانه يثبتها لنا ويقربهـــا منا ، ويمنحها وضعا وجوديا يلغي مشاكلها أو يعيننا عـلى حلها حلا كلاميا لا يوجد فيه خلل ، ولا يوجد فيه انكسار .

وهو قول يجد الانسان في اطاره مكانته وقدره ، لأنه يحدد وضعه ويفسر علاقاته بالواقع ، ويدله على الطريق . .

وهو ، لهذا كله ، قول يبرر وجود فلسفة القيم ، ويجعل منها فلسفة الانسان الشاملة التي يمكن أن تقدم له الجواب الشافي عن الاسئلة الاساسية التي لا زال يطرحها على نفسه منذ أن ظهر فوق هذه الارض، والتي يلخصها « كانط » تلخيصا رائعا حيث يقول :

ـ ما الذي يمكنني أن أعرفه ؟

ـ ما الذي يجب علي أن أعمله ؟

ـ ما الذي لي الحق أن آمله (19)

19. — KAUT, *Critique de la raison pure*, p. 543.

الفهـــــارس

فهــرس المصطلحات

(أ)

ـ آلية	Automatisme, mécanisme
ـ اتفاقي	Occasionel
ـ اثبات	Affirmation, assertion
ـ اثر	Effet, trace
ـ احتمالي	Probable, contingent
ـ ارادة القوة	Volonté de puissance
ـ الارتباط	La connexion
ـ الأسباب	Les raisons
ـ استلزام	Exigence
ـ اسقاط	Projection
ـ اضافية	Relationnelle
ـ اعلاء	Sublimation
ـ اغتراب	Aliénation
ـ اقرار	Aveu, approbation
ـ الزام	Obligation
ـ الامر الالزامي	L'impératif catégorique
ـ امكان	Possibilité, contingence

La mère phallique	ـ الأم الغالية
Le " je ", le " moi "	ـ الأنا
Le surmoi	ـ الأنا الأعلى
Le moi de la détermination	ـ أنا التحديد
Le moi de la valeur	ـ أنا القيمة
Le moi universel	ـ الأنا الكلي
Le moi fini	ـ الأنا المحدود (المتناهي)
Le surhomme	ـ الانسان الأعلى
L'homme total	ـ الانسان الكلي
L'homme du ressentiment	ـ انسان الكراهية
Diffraction	ـ انعطاف
Premier, primaire	ـ أولي
L'eros	ـ الايروس

(ب)

Intériorité	ـ باطنية
Primitif	ـ بدائي
L'évidence	ـ البداهة
La praxis	ـ البراكسيس
Prolétaire	ـ بروليتاري
La pérennité	ـ البقاء
Le plastide	ـ البلاستيد
La structure	ـ البنية
La superstructure	ـ البنية العليا
L'infrastructure	ـ البنية السفلى (التحتية)

(ت)

L'efficacité	ـ التأثير (النجاعة)
L'affirmation	ـ التأكيد
L'expérience, l'épreuve	ـ التجربة
L'empirisme	ـ التجريبية
La transfiguration	ـ التجلية
L'épiphanie	ـ التجلي
La détermination	ـ التحديد
La mutabilité	ـ التحول
L'analyse transcendantale	ـ التحليل المتعالي
La spiritualisation	ـ التحويل الروحاني
La réduction phénoméno-logique	ـ التحويل الظاهراتي
La réduction transcendantale	ـ التحويل المتعالي ـ
La sympathie	ـ التعاطف
La transcendance	ـ التعالي
La reconnaissance	ـ التعرف
L'appréciation	ـ التقدير
La valorisation	ـ التقويم
La valorisation spontanée	ـ التقويم التلقائي
L'autogénèse	ـ التكوين الذاتي
L'épigénèse	ـ التكوين اللاحق
La représentation, l'assimilation	ـ التمثيل

(ج)

Attrait, attirance	ـ جاذبية
La dialectique ascendante	ـ الجدل الصاعد
La dialectique transcendante	ـ الجدل المتعالي
	ـ الجدل النازل
Les molécules	ـ الجزئيات
La communauté	ـ الجماعة
La beauté	ـ الجمال
La totalité	ـ الجملة
L'éthos	ـ جملة العقائد وقواعد السلوك
La masse, le public	ـ الجمهور
Captation	ـ جمع (التقاط)
L'organisme	ـ الجهاز المتعضى
Sexuel	ـ جنسي
Le pansexualisme	ـ الجنس الشامل (مذهب)

(ح)

Actuel	ـ حالي
L'état scientifique	ـ الحالة العلمية
L'état théologique	ـ الحالة اللاهوتية
L'état métaphysique	ـ الحالة الماورائية
Terme transcendantal	ـ حد متعال
Le sens commun	ـ الحس المشترك
L'intuition des essences	ـ حدس الماهيات
L'esthétique transcendantale	ـ الحساسية المتعالية

La joliesse	ـ الحسن
L'anxiété	ـ الحصر
Présence	ـ حضور
Extra - présence	ـ حضور خارجي
Intra - présence	ـ حصور داخلي
La vérité matérielle	ـ الحقيقة المادية أو الواقعية
La vérité logique	ـ الحقيقة المنطقية
La vérité formelle	ـ الحقيقة الصورية
La vérité ontologique	ـ الحقيقة الوجودية
Le jugement de préférence	ـ حكم التفضيل
Jugement synthétique à priori	ـ حكم تركي قبلي
Le jugement de valeur	ـ حكم القيمة
Le jugement de réalité	ـ حكم الواقع

(خ)

Extra - temporel	ـ خارج الزمن
brut	ـ خام
Erreur anxiologique	ـ خطأ قيمي
Le souverain bien	ـ الخير الأسمى
Les biens	ـ الخيرات.

(د)

Degré de perfection	ـ درجة كمال
perpétuité	ـ دوام

(ذ)

ـ الذهان	La psychose
ـ الذات	Le sujet
ـ الذاتية	La subjectivité

(ر)

ـ الرهاب	La phobie
ـ روح الجد	L'esprit de sérieux
ـ الروح الجماعي	L'esprit collectif
ـ الروح الشخصي ﻫ	L'esprit personnel
ـ الروح الموضوعي	L'esprit objectif
ـ الروح المتجسم	L'esprit objectivé

(س)

ـ سادى ـ استى	Sadique, anal
ـ السعادة (مذهب)	Endémonisme
ـ سمو	éminence
ـ سلم الموجودات	L'échelle des êtres
ـ سلم القيم	L'échelle des valeurs
ـ سير آلي	Fonctionnement

(ش)

ـ شخصانية	Personnalisme
ـ شعور خالص	Sentiment pur

(ص)

ـ صحة	Justesse
ـ صرع	Catalepsie
ـ صيرورة	Devenir

(ض)

ـ الضمير الأخلاقي	Conscience morale
ـ الضمير الاجتماعي	Conscience sociale

(ط)

ـ الطفولية	L'infantilisme
ـ الطوطم	Le totem
ـ الطوطمية	Le totémisme

(ظ)

ـ الظاهراتية	La phénoménologie

ع

ـ العائق	L'obstacle
ـ عالم المثل	Le monde des idées
ـ العامل	L'agent, le facteur
ـ العصاب	La névrose
ـ العقائد	Les dogmes
ـ العقلي	Le rationnel, l'idéel
ـ العقل الخالص النظري	La raison pure théorique
ـ العقل الخالص العملى	La raison pure pratique
ـ العلاقة	La relation
ـ علم الأحياء الاجتماعي	La biologie sociale
ـ علم وقائع	Science de faits
ـ علم ماهوى	Science éidétique
ـ علم نفس الافعال	psychologie des actes

ـ العلة الوجودية	La ratio - essendi
ـ العلة المعرفية	La ratio - cognoscendi
ـ العمل	Le travail, l'action
ـ عمى قيمى	Cécité axiologique

(غ)

ـ الغثيان	La nausée
ـ الغاية	La fin

(غ)

ـ فرض	Prescription
ـ فشل	Echec

(ف)

ـ فضل	Grâce
ـ فعل	Acte, action
ـ فعل خالص	Acte pur
ـ الفعالية	L'efficience
ـ فموى	Oral
ـ الفهم التصوري	L'intelligence conceptuelle

(ق)

ـ قبلي	A - priori
ـ قبلي انفعالي	A - priori émotif
ـ قصد	Intention, visée
ـ قضيبي (فالي)	Phallique
ـ القيمة	La valeur

La valeur d'échange	ـ قيمة المبادلة
La valeur d'usage	ـ قيمة الاستعمال
Les valeurs authentiques	ـ القيمة الحقيقية
Les valeurs inauthentiques	ـ القيم غير الحقيقية
Les valeurs réalisées	ـ القيم المحققة
Les valeurs idéales	ـ القيم المثالية
Les valeurs de l'agréable	ـ قيم الطيب
Les valeurs désagréables	ـ قيم غير الطيب
Les valeurs vitales	ـ القيم الحيوية
Les valeurs spirituelles	ـ القيم الروحانية
Les valeurs du sacré	ـ قيم المقدس
La valeur qualifiée	ـ القيمة المؤهلة
La valeur qualifiante	ـ القيمة المؤهلة
Les valeurs de l'avoir	ـ قيم الملك
La plus - value	ـ القيمة الفائضة

(ك)

Le grand - être	ـ الكائن العظيم
L'être - source	ـ الكائن المصدري
Le refoulement	ـ الكبت
L'inhibition	ـ الكف
L'universalité	ـ الكلية
La perfection	ـ الكمال
La latence	ـ الكمون
Le cogito	ـ الكوجيتو
Les qualités matérielles	ـ الكيفيات المادية
L'être	ـ الكينونة

(ل)

Non - dimensionnel	ـ لابعدى
Subséquent	ـ لاحق
Exigence	ـ لازم
L'inconscient	ـ اللاشعور
L'anti - valeur	ـ اللاقيمة
L'indifférence	ـ اللامبالاة
L'alogique	ـ اللامنطقي
Théandrique	ـ لاهوتي ناسوتي
Grâce	ـ لطافة
La libido	ـ الليبيدو

(م)

Le subconscient	ـ ما تحت الشعور
Le matérialisme dialectique	ـ المادية الجدلية
L'essence	ـ الماهية
L'essence universelle	ـ الماهية الكلية
L'essence axiologique	ـ الماهية القيمية
L'essence possible	ـ الماهية الممكنة
L'essence individuelle	ـ الماهية الفردية
L'immédiateté	ـ المباشرة
Transmédiateur	ـ متجاوز للتوسط
Transintelligible	ـ متجاوز للفهم
Transobjectif	ـ متجاوز للموضوع
Identique	ـ متماثلان
Univoque	ـ متواطىء

L'idéal	ــ المثل الاعلى
L'idéalisme	ــ المثالية
Ravi	ــ مجذوب
Déterminant	ــ محـــدد
Immanence	ــ محايثة
Le complexe	ــ المركب
La participation	ــ المشاركة
Dérivé	ــ مشتق
Le projet	ــ المشروع
Equivoque	ــ مشترك
Analogue	ــ مشكك
Cognitif	ــ معرفي
L'adéquation	ــ المطابقة
L'altérité	ــ المغايرة
L'identité	ــ المماثلة
L'exigence	ــ المطلب
L'absolutisme	ــ المطلقية
L'absolutisme relatif	ــ المطلقية النسبية
La norme	ــ المعيار
La transcendance	ــ المفارقة
L'exigence	ــ المقتضى
La mesure	ــ المقياس
La perspective	ــ المنظور
L'utilité, l'intérêt	ــ المنفعة
La situation	ــ الموقف
L'adéquation	ــ الملاءمة
La logique du cœur	ــ منطق القلب

(ن)

ـ النزعة العالمية	Le cosmopolitisme
ـ نقائض	Antinomies
ـ النسبية	Relativité, relativisme
ـ النموذج	Le type
ـ النوتة	La note
ـ النية السيئة	La mauvaise foi

(هـ)

ـ الهـــو	Le ça, le soi
ـ الهـدف	Le but
ـ الهراع	L'hystérie
ـ الهـوس	La manie
ـ هيرارشية (تدرج)	Hiérarchie

(و)

ـ واجب الوجود المثالي	Devoir - être idéal
ـ واجب الوجود المعياري	Devoir - être normatif
ـ الواقع	La réalité
ـ الواقعة الاجتماعية	Le fait social
ـ الثوب الحيوي	L'élan vital
ـ وجداني	Affectif
ـ وجوب احساس	Devoir - sentir
ـ الوجود	L'existence, l'être
ـ الوجود الروحاني	L'être spirituel
ـ الوجود الواقعي	L'être réel

L'être idéal	ـ الوجود المثالي
L'être - en - soi	ـ الوجود فى ذاته
L'être - pour - soi	ـ الوجود لذاته
Le moyen	ـ الوسيلة
La conscience collective	ـ الوعى الجماعي
La conscience individuelle	ـ الوعي الفردي
Le positivisme	ـ الوضعية
La mise entre parenthèses	ـ الوضع بين قوسين
La facilité	ـ الوقائعية

فهرس الأعـــلام

(أ)

(ت)

(ج)

(ح)

(د)

(ر)

(ز)

(س)

(ق)

(ك)

(ن)

(هـ)

(ي)

فهـرس المراجـع

المراجع بالعربيـة

1 ـ القرآن الكريم

2 ـ الأصفهاني (الراغب) ، معجم مفردات الفاظ القرآن ، دار الكاتب العربي ، القاهرة ، 1972 .

3 ـ أفلاطون ، الجمهورية ، ترجمة فؤاد زكريا ، دار الكاتب العـربي القاهرة ، 1968 .

4 ـ الأمير (محمد) ، الحاشية على شرح الامام عبد السلام على الجوهرة ، دار احيا ءالكتب العربية ، مصر 1345 هـ .

5 ـ برتليمي (جان) ، بحث فى علم الجمال ، ترجمة انور عبد عبد العزيز ، القاهرة ، دار نهضة مصر 1970 .

6 ـ بوخينسي ، تاريخ الفلسفة فى أوروبا ، ترجمة محمد عبد الكريـم الوافي ، طرابلس ليبيا ، مؤسسة الفرجاني ، بدون تاريخ .

7 ـ التهانوى (محمد علي) ، كشـاف اصطلاحات الفنون ، خيـاط ، بيروت ، بدون تاريخ .

8 ـ التوحيدي (أبو حيان) ، متالب الوزيرين : أخلاق الصاحب بن عباد وابن العميد ، دار الفكر دمشق ، 1961 .

9 ـ الجرجاني (الشريف) ، التعريفات ، مطبعة الحلبي مصر ، 1938 .

10 ـ الدهلوي (عبد الرحيم) ، حجة الله البالغة ، جزآن ، دار الكتب الحديثة ، القاهرة بدون تاريخ .

11 ـ الزبيدي (محمد مرتضى) ، تاج العروس ، دار صادر ، بيروت ، 1966 .

12 ـ زيدان (محمود) ، وليم جيمس ، القاهرة ، دار المعارف ، 1958 .

13 ــ زيعور (علي) . مذاهب علم النفس المعاصر . دار الأندلس ، بيروت 1971 .

14 ــ سارتر (جان بول) ، الوجودية مذهب انساني ، الترجمة العربية ، دار مكتبة الحياة ، بيروت ، بدون تاج .

15 ــ الطويل (توفيق) ، أسس الفلسفة ، دار النهضة ، العربية ، القاهرة ، 1967 .

16 ــ العتر (محمد كمال) مبادىء الاقتصاد ، القاهرة ، دار المعارف ، 1970 .

17 ــ ابن عربي (محي الدين ، ترجمان الأشواق ، دار صادر ، بيروت ، 1971 .

18 ــ أبو العلا عفيفي وزكي نجيب ، مصطلحات الفلسفة ، القاهرة 1964 ــ المجلس الأعلى لرعاية الفنون ...

18 (مكرر) العوا (عادل) ، القيمة الأخلاقية ، الشركة العربية للصحافة والطباعة والنشر ، 1965 .

19 ــ الغزالي (أبو حامد) احياء علوم الدين ، (4) أجزاء ، القاهرة ، دار احياء الكتب العربية ، 1957 .

20 ــ الغزالي (محمد) ، خلق المسلم ، دار الكتب الحديثة، بمصر ، 1960.

21 ــ فروخ (عمر) ، ابن باجة والفلسفة المغربية ، بيروت ، 1952 .

22 ــ كرم (يوسف) ، وهبه (مراد) ، وشلالة (يوسف) ، المعجم الفلسفي ، القاهرة ، دار الثقافة الجديدة ، 1971 .

23 ــ لطفي جمعة (محمد) ، تاريخ فلاسفة الاسلام فى المشرق والمغرب ، نجيب متري ، مصر ، 1927 ص (273) .

24 ــ المنجد الفرنسي العربي ، دار المشرق ، بيروت ، 1972 .

25 ــ اليازجي (كمال) وغطاس كرم (انطون) ، أعلام الفلسفة العربية ، لجنة التأليف المدرسي ، بيروت 1964 ، ص 301ـ303 .

المــــراجــع بالفـــرنسية

26 : — Actes du 3ème congrès des sociétés de philosophie de langue française, Bruxelles, 1947.

27 : — Abbérès (R.M.) Sartre, Ed. Universitaires, Paris, 1964.

28 : — L'année sociologique, II, Alcan, Paris, 1899.

29 : — Aristote, La métaphysique, 2 v., Vrin, Paris, 1966.

30 : — Aristote, Ethique à Nicomaque, Vrin, Paris, 1967.

31 : — Aquin (St Thomas d'), Somme théologique, t. 1, Traduction française, Declée et Cie, Paris, 1947.

32 : — Arvon (Henri), La philosophie allemande, Seghers, Paris, 1970.

33 : — Audry (Colette), Sartre et la réalité humaine, Seghers, Paris, 1966.

34 : — Bayeu (Jeanne-Françoise), Freud, éd. universitaires, Paris, 1964.

35 : — Bergson, La pensée et le mouvant, P.U.F., Paris, 1962.

36 : — Bergson, Essai sur les données immédiates de la pensée, P.U.F., Paris, 1948.

37 : — Bergson, L'énergie spirituelle, P.U.F., Paris, 1955.

38 : — Bergson, Les deux sources de la morale et de la religion, P.U.F., Paris, 1962.

39 : — Bochenski (J.M.), La philosophie contemporaine en Europe, Payot, Paris, 1967.

40 : — Bouglé (C.), Leçons de sociologie sur l'évolution des valeurs, Colin, Paris, 1922.

41 : — Bréhier (Emile), Histoire de la philosophie, P.U.F., Paris, 1967.

42 : — Bréhier(Emile), Histoire de la philosophie allemande, Vrin, Paris, 1967.

43 : — Bréhier (Emile), Transformation de la philosophie française, Flammarion, Paris, 1950.

44 : — Bréhier (Emile), Les thèmes actuels de la philosophie, P.U.F., Paris, 1967.

45 : — Bréhier (Emile), Etudes de philosophie moderne, P.U.F., Paris, 1965.

46 : — Breton (Stanislas), L'Etre spirituel, Recherches sur la philosophie de Nicolaï Hartmann, Vitte, Lyon, 1962.

47 : — Bruhl (Levy), Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures, Alcan, Paris, 1910.

48 : — Brun (Jean), Platon et l'académie, P.U.F., Paris, 1969.

49 : — Brunschvicg (Léon), Les âges de l'intelligence, P.U.F., Paris, 1953.

50 : — Brunschvicg (Léon), La modalité du jugement, P.U.F., Paris, 1964.

51 : — Bulletin de la société française de philosophie, Colin, Paris, 1947.

52 : — Cahiers du Sud, n° 286, Marseille, 1947.

53 : — Camus (Albert), Le mythe de Sisyphe, Gallimard, Paris, 1972.

54 : — Césari (Paul), La valeur, P.U.F., Paris, 1964.

55 : — Chaix - Ruy (Jules), Pour connaître la pensée de Nietehze, Bordas, Paris, 1964.

56 : — Combès (Joseph), Valeur et liberté, P.U.F., Paris, 1967.

57 : — Comte (Auguste), Résumé de sociologie positive, Les classiques pour tous, Hatier, Paris, n° 488.

58 : — Corbin (H.), L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi, Flammarion, Paris, 1958.

59 : — Corneille, Oeuvres complètes, éd. du Seuil, Paris, 1963.

60 : — Cuvillier (A.), Manuel de philosophie, Appendices, Colin, Paris, 1946.

61 : — Cuvillier, Nouveau vocabulaire philosophique, Colin, Paris, 1956.

62 : — Daval (Roger), La valeur morale, P.U.F., Paris, 1951.
63 : — Delacroix (H.), Le langage et la pensée, Alcan, Paris, 1924.
64 : — Descartes, Discours de la méthode, Bordas, Paris, 1965.
65 : — Descartes, Oeuvres et lettres, Gallimard, Paris, 1953.
66 : — Devaux (A.), Le Senne, Seghers, Paris, 1968.
67 : — Dictionnaire illustré des philosophes, Seghers, Paris, 1962.
68 : — Didier (Julia), Dictionnaire de la philosophie, Larousse, Paris, 1964.
69 : — Drevet (Camille), Pour connaître la pensée de Ghandi, Bordas, Paris, 1954.
70 : — Ducassé (P.), Malebranche, sa vie, son œuvre, P.U.F., Paris, 1947.
71 : — Dupuy (René), La philosophie allemande, P.U.F., Paris, 1972.
72 : — Dupuy (René), La philosophie de Max Scheller, 2 v., P.U.F., Paris, 1959.
73 : — Durkheim (E.), Les règles de la méthode sociologique, P.U.F., Paris, 1968.
74 : — Durkheim (E.), Les formes élémentaires de la vie religieuse, P.U.F., Paris, 1960.
75 : — Durkheim (E.), La division du travail, P.U.F., Paris, 1967.
76 : — Durkheim, L'éducation morale, P.U.F., Paris, 1963.
77 : — Durkheim, Sociologie et philosophie, P.U.F., Paris, 1951.
78 : — Forest (Aimé), La vocation de l'esprit, Aubier, Paris, 1953.
79 : — Forest (Aimé), Consentement et création, Aubier, Paris, 1948.
80 : — Foulquié, Traité de philosophie, 3 v., Ed. de l'école, Paris, 1951.
81 : — Foulquié, Cours de philosophie, L'action, Ed. de l'école, Paris, 1961.
82 : — Foulquié, L'existentialisme, P.U.F., Paris, 1952.
83 : — Franck (Simon), La connaissance et l'être, Aubier, Paris, 1937.
84 : — Freud, Métaphychologie, traduit par Marie Bonaparte et Anne Bermann, Gallimard, Paris, 1940.

85 : — Freud, Essais de psychanalyse, Payot, Paris, 1963.

86 : — Freud, Trois essais sur la théorie de la sexualité, Gallimard, Paris, 1962.

87 : — Freud, Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci, Gallimard, Paris, 1927.

88 : — Freud, Cinq psychanalyses, P.U.F., Paris, 1966.

89 : — Freud, L'avenir d'une illusion, P.U.F., Paris, 1973.

90 : — Gilson (Etienne), Le thomisme, Vrin, Paris, 1948.

91 : — Collot, Traité de logique, Colin, Paris, 1925.

92 : — Collot, La logique des jugements de valeur, Colin, Paris, 1927.

93 : — Grenet (P.B.), Ontologie, Bauchesne, Paris, 1959.

94 : — Cresson (André), Aristote, P.U.F., Paris, 1958.

95 : — Cresson (André), Auguste Comte, P.U.F., Paris, 1957.

96 : — Cresson (André), Ernest Renau, P.U.F., Paris, 1949.

97 : — Cresson (André), Nietchze, P.U.F., Paris, 1959.

98 : — Grimal (Pierre), Dictionnaire de la mithologie grecque et romaine, P.U.F., Paris, 1958.

99 : — Gurvitch (Georges), Morale théorique et science des mœurs, P.U.F., Paris, 1961.

100 : — Gurvitch (Georges), Les tendances actuelles de la philosophie allemande, Vrin, Paris, 1930.

101 : — Hartmann (Nicolaï), Les principes d'une métaphysique de la connaissance, 2 v., Aubier, Paris, 1945.

102 : — Heidegger, Lettre sur l'humanisme, Aubier, Paris, 1957.

103 : — Hubert et Bruhat, Manuel élémentaire de psychologie appliquée à l'éducation, Delalain, Paris, 1926.

104 : — Jeanson (Francis), La phénoménologie, Ed. Téqui, Paris, 1951.

105 : — Jerphagnon, Le dictionnaire des grandes philosophies, Privat, Toulouse, 1973.

106 : — Jolivet (Régis), Sartre ou la théologie de l'absurde, Fayard, Paris, 1965.

107 : — Kant, Critique de la raison pratique, P.U.F., Paris, 1960.

108 : — Kant, Critique de la raison pure, P.U.F., Paris, 1965.

109 : — Kant, Critique du jugement, Vrin, Paris, 1960.

110 : — Kant, Prolégonènes à toute métaphysique future, Vrin, Paris, 1968.

111 : — Lacroix (Jean), Marxisme, Existentialisme, Personnalisme, P.U.F., Paris, 1971.

112 : — Laerce (Diogène), Vie, Doctrines et sentences des philosophes illustres, 2 v, C.-Flammarion, Paris, 1965.

113 : — Lafarge (René), La philosophie de Jean-Paul Sartre, Privat, Toulouse, 1967.

114 : — Lagache (Daniel), La psychanalyse, P.U.F., Paris, 1959.

115 : — Lagneau (Jules), Célèbres leçons et fragments, P.U.F., Paris, 1950.

116 : — Lalande (André), Vocabulaire technique et critique de la philosophie, P.U.F., Paris, 1968.

117 : — Landsberg (Paul-Louis), Problèmes du personnalisme, Ed. du Seuil, Paris, 1952.

118 : — Lavelle, La présence totale, Aubier, Paris, 1962.

119 : — Lavelle, La conscience de soi, Grasset, Paris, 1953.

120 : — Lavelle, Du temps et de l'éternité, Aubier, Paris, 1945.

121 : — Lavelle, De l'être, Aubier, Paris, 1947.

122 : — Lavelle, Les puissances du moi, Flammarion, Paris, 1948.

123 : — Lavelle, De l'acte, Aubier, Paris, 1947.

124 : — Lavelle, Traité des valeurs, 2 v., P.U.F., Paris, 1951 - 55.

125 : — Lavelle, Introduction à l'ontologie, P.U.F., Paris, 1947.

126 : — Lavelle, L'erreur de Narcisse, Grasset, Paris, 1963.

127 : — Lefebvre (Henri), Le marxisme, P.U.F., Paris, 1958.

128 : — Lefebvre (H.) et Norbert Gueterman, Hegel ; Morceaux choisis, Gallimard, Paris, 1939.

129 : — Lénine, Matérialisme et empirio-criticisme, Ed. sociales, Paris, 1973.

130 : — Legnier (Jules), Oeuvres complètes, Ed. de la Baconnière, Paris, 1962.

131 : — Le Senne, Traité de caractériologie, P.U.F., Paris, 1973.

132 : — Le Senne, Le devoir, P.U.F., Paris, 1951.

133 : — Le Senne, La découverte de Dieu, Aubier, Paris, 1955.

134 : — Le Senne, Obstacle et valeur, Aubier, Paris, 1934.

135 : — Le Senne, La destinée personnelle, Flammarion, Paris, 1951.

136 : — Le Senne, Introduction à la philosophie, Alcan, Paris, 1925.

137 : — Le Senne, Introduction à la philosophie, P.U.F., Paris 1958.

138 : — Le Senne, Traité de morale générale, P.U.F., Paris, 1967.

139 : — Lowie (Robert), Manuel d'Anthropologie culturelle, Payot, Paris, 1936.

140 : — Lyotard (J.-F.), La phénoménologie, P.U.F., Paris, 1959.

141 : — Maritain (J.), Court traité de l'existence, Hartmann, Paris, 1947.

142 : — Maritain (J.), Art et scolastique, Librairie de l'Art catholique, Paris, 1920.

143 : — Marx et Engels, Oeuvres choisies, 3 v., Ed. du progrès, Moscou, 1970.

144 : — Marx et Engels, L'idéologie allemande, Ed. sociales, Paris, 1968.

145 : — Marx, Contribution à la critique de l'économie politique, éd. sociales, Paris, 1957.

146 : — Marx, Manuscrits de 1844, Ed. sociales, Paris, 1962.

147 : — Marx, Contribution à la critique du droit politique hégélien, Ed. sociales, Paris, 1975.

148 : — Meyer (François), Pour connaître la pensée de Bergson, Bordas, Paris, 1956.

149 : — Meynard (Louis), Cours de philosophie, L'action, Berlin, Paris, 1963.

150 : — Mourre (Michel), Dictionnaire des idées contemporaines, Ed. universitaires, Paris, 1966.

151 : — Nietchze, L'antéchrist, Union générale d'éditions, Paris, 1967.

152 : — Nietchze, Ainsi parlait Zarathoustra, Union générale d'éditions, Paris, 1972.

153 : — Nietchze, Par-delà le bien et le mal, Union générale d'éditions, Paris, 1972.

154 : — Nietchze, La volonté de puissance, 2 v., Gallimard, Paris, 1938.

155 : — Nietchze, Le gai savoir, Union générale d'éditions, Paris, 1973.

156 : — Noiray (André), La philosophie, 3 v., Verviers, Belgique, 1972.

157 : — Parodi (Daniel), En quête d'une philosophie, Alcan, Paris, 1939.

158 : — Pascal (Blaise), Oeuvres complètes, Ed. du Seuil, Paris, 1963.

159 : — Pascal (Georges), Pour connaître la pensée de Kant, Bordas, Paris, 1957.

160 : — Panmen (Jean), Le spiritualisme existentiel de René Le Senne, P.U.F., Paris, 1949.

161 : — Pesch (Edgar), Pour connaître la pensée de Freud, Bordas, Paris, 1960.

162 : — Piaget (J.), Le jugement moral chez l'enfant, P.U.F., Paris, 1969.

163 : — Piaget, La psychologie de l'intelligence, Colin, Paris, 1947.

164 : — Piersol (W.), La valeur dans la philosophie de Louis Lavelle, Lyon, 1959.

165 : — Platon, Parménide, Les belles-lettres, Paris, 1956.

166 : — Platon, Gorgias, Ménon, Les belles-lettres, Paris, 1967.

167 : — Platon, Les lois, Les belles-lettres, Paris, 1951.

168 : — Polin (Raymond), La création des valeurs, P.U.F., Paris, 1952.

169 : — Poincarré (Henri), La valeur de la science, Flammarion, Paris, 1970.

170 : — Poincarré (Henri), Science et méthode, Flammarion, Paris, 1908.

171 : — Pradines, Traité de psychologie, t. 2, P.U.F., Paris, 1956.

172 : — Quillet, Dictionnaire encyclopédique, Librairie Aristide Quillet, Paris, 1934.

173 : — Reinach (Salomon), Orpheus, Picard, Paris, 1909.

174 : — Renau (Ernest), L'avenir de la science, Classiques Larousse, Paris, 1954.

175 : — Revue internationale de philosophie, 1ère année, n° 1, Bruxelles, 1938.

176 : — Revue internationale de philosophie, n° 4, juillet 1939.

177 : — Revue de métaphysique et de morale, juillet-octobre 1947, Colin, Paris.

178 : — Revue thomiste, n° 2, Declée de Bronwer, Paris, 1952.

179 : — Revue thomiste, n° 1, 1952.

180 : — Ricœur (Paul), Philosophie de la volonté, Aubier-Montaigne, Paris, 1967.

181 : — Rostand (Jean), Pensées d'un biologiste, Librairie Stock, Paris, 1954.

182 : — Robert (Marthe), La révolution psychanalytique, 2 v., Payot, Paris, 1964.

183 : — Ruyer (Raymond), Philosophie de la valeur, Colin, Paris, 1962.

184 : — Sartre (Jean-Paul), L'être et le néant, Gallimard, Paris, 1943.

185 : — Sartre (Jean-Paul), Le diable et le bon Dieu, Gallimard, Paris, 1951.

186 : — Sartre (Jean-Paul), Les mouches, Gallimard, Paris, 1947.

188 : — Sartre (Jean-Paul), La nausée, Gallimard, Paris, 1938.

189 : — Scheler (Max), Le formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs, Gallimard, Paris, 1955.

190 : — Scheler (Max), Le saint - Le génie - Le héros, Fribourg, Suisse, 1944.

191 : — Scheler (max), L'homme du ressentiment, Gallimard, Paris, 1970.

192 : — Scheller, nature et formes de la sympathie, Payot, Paris, 1971.

193 : — Schmidt (P.W.), Origine et évolution de la religion, Grasset, Paris, 1931.

194 : — Schuhl (Maxime), Pour connaître la pensée de Lord Bacon, Bordas, Paris, 1947.

195 : — Schuon (Frithyof), Comprendre l'Islam), Gallimard, Paris, 1961.

196 : — Serreau (René), Hegel et l'hégélianisme, P.U.F., Paris, 1968.

197 : — Spinoza, Oeuvres complètes, Gallimard, Paris, 1954.

198 : — Stern (Alfred), La philosophie des valeurs, 2 v., Hermann, et Cie, Paris, 1936.

199 : — Travaux du IX[e] congrès international de philosophie, Tomes X, XI XII, Hermann, Paris, 1937.

200 : — Travaux du X[e] congrès international de philosophie, Amsterdam, 1949.

201 : — Vernaux (Roger), Histoire de la philosophie contemporaine, Bauchesne, Paris, 1960.

فهرس الموضوعات

كلمـــة للتعـريف

بكتاب « نظرية القيم فى الفكر المعاصر بين النسبية والمطلقية » مأخوذة من تقديم الاستاذ الدكتور عادل العوا رئيس قسم الفلسفة بجامعة دمشق ـ سوريا .

عالج الدكتور (الربيع) نظرية القيم فى الفكر المعاصر بين النسبيـــة والمطلقية .. واستوفى جهده فى ابراز مختلف النظريات التي سيجدهـا القارىء معروضة بدقة وامانة ، ولم يفتـه ابراز بعض التشابه او الالتقاء فى الراى مع معطيات من الفكر الاسلامي .

وفى اثر هذا العرض للنظريات القيمية عامة ، وللنظريات التي تنفرد بالقول بالنسبية ، او بالقول بالمطلقية يخلص الباحث .. الى موقف عام تركيبي بناه على استنتاجاته الدقيقة .. ووجد حلا توفيقيا يرفض القول المنفرد بنسبية القيم ، أو بمطلقيتها ، وراى ما يراه (لوسين) من « ان مطلق القيمة لا يساوي القيمة المطلقة .. »

اننا نشكر الدكتور (الربيع ميمون) على هذا الجهد الحميد ، والأناة الأمينة ، فى معالجة موضوع القيم ، واغناء المكتبة العربية ببحث قيم مفيد وكأنه اول بحث « آكاديمي » فى هذا المجال الفكري المعاصر ينهض به مفكر فى المغرب العربي ، ولم يسبق اليه فى المشرق الا فى بحث او بحثين مماثلين لم يبلغا ما حققه الدكتور (الربيع) من احاطة ، وعمق ، ووضوح ، ومسعى رائد فى تقريب بعض الثقافة العربية الاسلامية الى وجهة النظر القيمية المعاصرة فى الثقافة الغربية ..

من تقديم الدكتور عادل العوا
رئيس قسم الفلسفة بجامعة دمشق

الشركة الوطنية للنشر والتوزيع
مطبعة احمد زبانة
الجزائر

ـ تصويب الأخطـاء ـ

ونعتذر للقاريء عن وقوعها فى هذه الطبعة لأسباب تتجاوزنا

الصفحة	السطر	الخطـأ	الصـواب
33	29	للأمر أو الاعجاب	للأمـر الأخـلاقي أو الاعجـاب
36	20	صراحة وأما	صراحة . وأما
37	2	اذ أننا نختار	اذ أننا لا نختار
37	3	عند الحد	عند هذا الحد
37	9	صورت	صـورته
43	9	يثبته ، لنا	يثبته لنا
46	23	وحاجتـه	وحاجاته
48	6	جميل حب	جميل يحب
50	8	يجعلها تمتاز	يجعلها لا تمتاز
53		معه . ونحيا	معه ، ونحيا
54		أو أنت ، فهناك	أو أنت . فهناك
57	بعد 26	....	91 ـ قـرآن كريـم ، سـورة آل عمـران ، الآية 104
	27	91 ...	92
61	7	والفن	وللفـن
63	7	مصدرها وشروطها	هذه الكلمات كان مـن اللازم أن تكتب بحروف رقيقة
64	18	الماضي . لأن	الماضي لأن
70	17	مهما كان قدره . وكانت	مهما كان قدره ، وكانت
71	24	صاحب	صاحبه
72	22	الذهب	المذهب
73	18	و « تين » Jean Rostand	و « تين » Taine
75	14	Ludmyg Klages	Ludwyg Klages
76	7	ينقدن	ينقدون
76	20	العلمية والذي	العلمية ، والذي
78	21	سبب جودها	سبب وجودها

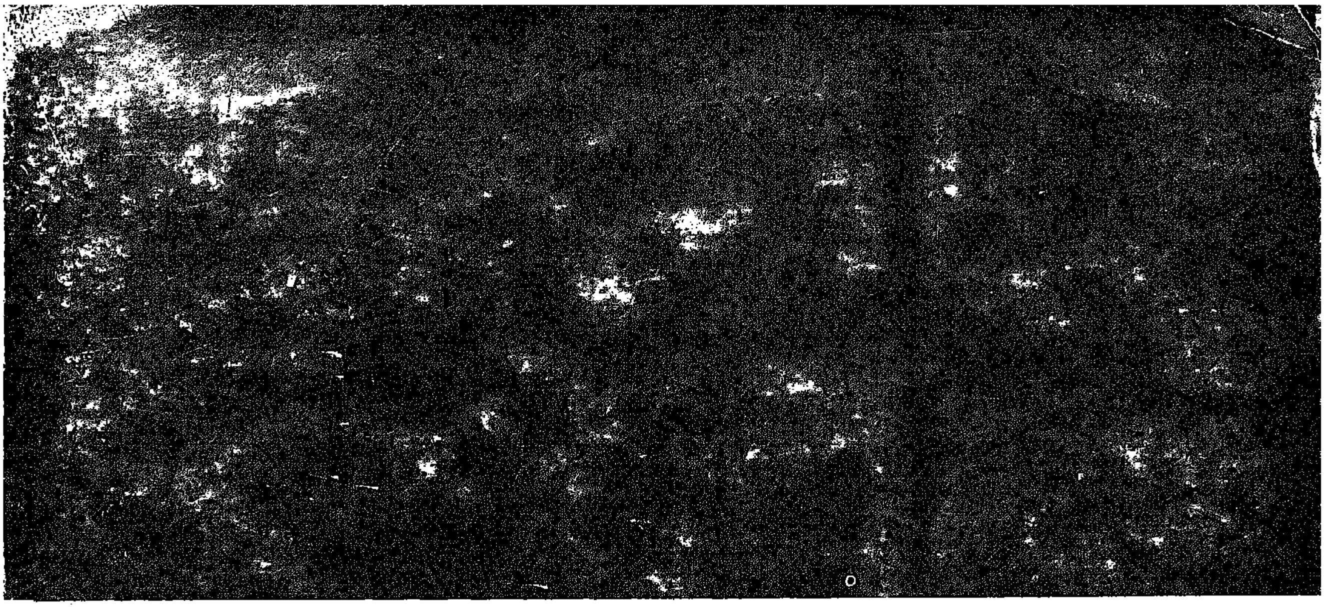
الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب
81	10	فيها للقيم	فيها ، وتعيد للقيم
84	14	صورتين حساسيتنا	صورتين لحساسيتنا
85	21	ندركل	ندركه
85	28	– 36 –	– 35 –
86	12	بقيمة لضمير	بقيمة الضمير
	17	أحرر	أحرار
87	3	فالعقل العلمي	فالعقل العملي
87	5	يجعل لعمل	يجعل العمل
90	22	يطبعها اذ	يطبعها بطابعه اذ
91	4	الاردة	الارادة
91	6	الارادة وكذلك	الارادة . وكذلك
94	19	اذ كانت	اذا كانت
95	15	الفرح . « والفرح ..	الفرح ، « والفرح ..
96	10	الصيدورة	الصيرورة
96	11		الصيرورة
102	18	فطعم فاكهة ، ما ،	فطعم فاكهة ما
103	18	L'endémonisme	L'eudémonisme
116	9	الشيء ، فوجود	الشيء . فوجود
117	12	يضبطها ..	يضبطها فنقول .
118	5	مستقل . عن	مستقل عن
121	21	والمتوسط	والتوسط
122	15 - 16	Paul Ricœur ان هذه	Paul Ricœur : «ان هذه
124	1	فعلى عكسه . « لأنها	فعلى عكسه لأنها
129	21	حدليا	جدليا
130	20	ان أتباعهم	ان أتباعها
	24	Brébier	Bréhier
132	9	سبيله ، ولذلك	سبيله . ولذلك
134	3	لكل شيء ،	لكل شيء .
134	22	عقلية ،	عقلية .
135	23	مثلها . ومنها	مثلها ، ومنها

الصفحة	السطر	الخطـأ	الصــواب
137	4	اليها . والى	اليها ، والى
145	9	باعتباره . فردا	باعتباره فردا
147	1	ب ـ والليبيدو (فرويد)	ب ـ القيمة والليبيـدو (فرويد)
147	4	عليهـا .	عليها . »
153	12	Sadique anal	Sadique-anal
153	15	الامهية	بالاهمية
155	16	هذا يفسر ، يفسر	هذا ، نجده يفسر
155	18	ان أحسن	« ان أحسن
156	5	التحليي	التحليلي
156	23	أنظمتها ، ويتجلى	أنظمتها . ويتجلى
157	26	أعظاؤها	أعضاؤها
159	7	وهمى ، وهو	وهمى . وهو
161	25	الغالية	الفاليـة
163	19	أنفسهم ، فمنهم	أنفسهم . فمنهم
176	11	ولـذن	ولكـن
177	22	كثاير ، ومع	كثيرا . ومع
180	10	وتبدع ، المعقولات	وتبدع المعقولات
180	19	سابق لا نموذج	سابق ، ولا نموذج
183	5	ان الغير	فالغير
183	6	مجرد أشياء	مجرد أشياء ،
184	5	بل غراء ، وأما	بل غراء . وأما
189	1	د ـ القممـه	د ـ القيمة
193	3	ان العالم . فى الماركسية	ان العالم فى الماركسية
194	22	Antogenèse	Autogenèse
204	26	قولنا أ « مات	قولنا : « مات . .
204	27	هيلينة) ،	هيلينة) .
211	22	الفردية ولذلك	الفردية . ولذلك
211	30	مكونة ،	مكونـة .
212	11	الخاصة ، فالجماعي	الخاصة . فالجماعي

الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب
217	22	صدى الأحكام	صدى لأحكام
218	18	أن الطوطمية «	أن « الطوطمية »
	21	وتدل ، نادرا على	وتدل ، نادرا ، على
219	1	بأنها ..	« بأنها ..
220	بعد 15	....	ان الانسان لا يصل الى ما يصل اليه لأنه يعيش فى مجتمع ولكن لأن له قابليةللتعلم تنقص الحيوان .
223	2	نظرية مطلقية	نظريات مطلقية
231	2	Scheller	Scheler
231	1	يخع	يخضع
231	6	« ودلثى »	و « دلثى »
232		قبليه	قبلية
233	17	معها . (12)	معها . » (12)
236		فهو دائما ،	فهو ، دائما ،
236		أن وجوب الوجود «	أن « وجوب الوجود »
237	6	المقصود . (22)	المقصود . » (22)
	22	ولذن	ولكن
240	11	الثالثة القيم	الثالثة ، القيم
240	23	الافتتان ، أو ..	الافتتان أو ..
240	24	دائرتها وقيم	دائرتها ، وقيم
240	24	والعبادة ،	والعبادة .
247	7	ف « ! » هو	ف « ا » هو
247	19	فى فلسفته كيفيات	فى فلسفته ، كيفيات
250	24	شلر وهى	شلر . وهي
253	1	: نقولاي هارتمان	(نقولاي هارتمان)
269	1	القمة	القيمة
274	5	دائما ولذلك	دائما . ولذلك
278	25	Schohl	Schuhl
279	19	تجارية	تجاربه

الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب
280	4	الواقعي ، Réel	الواقعـي Réel
287	24	توجد	توحـد
291	27	78	77
293	2	يعنينـا	يعيننـا
303	15	وبابلفعل	وبالفعل
304	6	ما يلي « ان . . .	ما يلي : « ان . . .
306	29	ولأن الماهية هي التـي تقومه	ولأن « الماهية هي التي تقومه . »
306	29	هنا ، نفهـم	هنا ، « نفهم . . .
307	2	« وهكذا » فالماهية تكتفي بذاتها .	وهكذا ، « فالماهية تكتفي بذاتها »
307	6	ويرى ، أيضا أن	ويرى ، أيضا ، أن
308	18	يرى ، عمليا أن	يرى ، عمليا ، أن
310	8	للحساسة	للحساسية
311	5	اذا وضعناها	الا اذا وضعناها
317	28	القـدر	بالقـدر
327	5	نحققـا	نحققها
330	25	منـا	منهـا
332	9	به ولأنها	به ، ولأنهـا
332	10	وكحرية لا . .	وكحرية ، لا . . .
335	13 - 14	الا يؤمنون	الا ما يؤمنون
341	4	تقول	تقوم
342	15	ليكون	لتكسون
350	1	الأم الغالية	الأم الفاليـة
350	18	البراكسين	البراكسيس
350	24	التحية	التحتيـة
351	11	Phénoméno-logique	Phénoménolgique
351	19	L'antogenèse	L'autogenèse
351	20	L'épigenèse	L'épigenèse

الصواب	الخطأ	السطر	الصفحة
الجدل النازل La dialectique descendante	الجدل النازل	4	352
حضور	حصور	5	353
تركيبي	تركـي	11	353
Sadique - anal	Sadique, anal	13	354
Eudémonisme	Endémonisme	14	354
القيـم	القيمة	3	357
Identiques	Identique	24	358
الوثوب الحيوي	الثوب الجبوي	19	360
La facticité	La facilité	9	361
(اميل)	(ميل)	23	363
دو فنسي	دو فنس	3	365
فويتز	فويتر	9	367
تاريـخ	تـاج	4	371
تحذف	ص 301 – 303	25	371
Albérès	Abbérès	3	372
Nietzsche	Nietschzse	23	373
Goblot	Gollot	9	375
Goblot	Gollot		375
Nietzsche	Nietchze	15	375
G. Flammarion	C. Flammarion	9	376
Lequier	Legnier	1	377
Belin	Berlin	29	377
Paumen	Panmen	18	378
Frithjof	Frilhyof	9	380
319 - 109	- 109	18	381
319 - 223	- 223	11	382
382 - 347	- 347	24	382
361 - 349	....	25	382
369 - 362	....	26	382
380 - 370	....	27	382
382 - 381	....	28	382
للدكتور	الدكتور ..	14	383
هذا الجهد	على هذا الجهد	14	



عالج الدكتور (الربيع) نظرية القيم فى الفكر المعاصر بين النسبية والمطلقية .. واستوفى جهده فى ابراز مختلف النظريات التي سيجدها القارىء معروضة بدقة وأمانة ، ولم يفته ابراز بعض التشابه أو الالتقاء فى الرأى مع معطيات من الفكر الاسلامي ..

وفى اثر هذا العرض للنظريات القيمية عامة ، وللنظريات التي تنفرد بالقول بالنسبية ، أو بالقول بالمطلقية يخلص الباحث .. الى موقف عام تركيبي بناه على استنتاجاته الدقيقة .. ووجد حلا توفيقيا يرفض القول المنفرد بنسبية القيم ، أو بمطلقيتها ، ورأى ما يراه (لوسين) من « أن مطلق القيمة لا يساوي القيمة المطلقة .. »

اننا نشكر للدكتور (الربيع ميمون) هذا الجهد الحميد ، والأناة الأمينة ، فى معالجة موضوع القيم ، واغناء المكتبة العربية ببحث قيم مفيد وكأنه أول بحث « أكاديمي » فى هذا المجال الفكري المعاصر ينهض به مفكر فى المغرب العربي ، ولم يسبق اليه فى المشرق الا فى بحث أو بحثين مماثلين لم يبلغا ما حققه الدكتور (الربيع) من احاطة ، وعمق ، ووضوح ، ومسعى رائد فى تقريب بعض الثقافة العربية الإسلامية الى وجهة النظر القيمية المعاصرة فى الثقافة الغربية ..

من تقديم الدكتور عادل العوا

رئيس قسم الفلسفة بجامعة دمشق

